William James

Prawo do wiary

Tłumaczenie
Adam Grobler

Wprowadzenie
Włodzimierz Galewicz

Wydawnictwo Znak, Kraków 1996

Podstawa przekładu:
The Will to Believe and other essays in popular philosophy by William James,
Longmans, Green, and Co., New York, London,
Bombay, Calcutta and Madras 1917
Some Problems of Philosophy. Appendix, New York 1911
Reason and Faith, w: „Journal of Philosophy" XXIV, No. 8, 14 April 1927

Opracowanie graficzne:
MAREK PAWŁOWSKI

Wydanie publikacji dofinansowane przez
Komitet Badań Naukowych

ISBN 83-7006-418-3

SPIS TREŚCI

WŁODZIMIERZ GALEWICZ

WILLIAMA JAMESA SPÓR Z AGNOSTYCYZMEM

Teksty Williama Jamesa dotyczące wiary (gdyż właśnie wiara – w różnych jej odcieniach znaczeniowych[1] – jest głównym tematem zebranych w tym tomie esejów) dla sporej grupy czytelników będą pewnie nie bardzo ciekawe. Nie zaintrygują ani tych, którzy sądzą, że mają solidne podstawy uznawać istnienie Boga (i wszystko, co się z tym wiąże), ani tych innych, którzy z równą stanowczością uważają, że mają słuszne powody przeczyć Jego istnieniu (z wszystkimi konsekwencjami). Tak jednym, jak drugim, przekonanym teistom, jak i przekonanym ateistom, charakterystyczne pytanie Jamesa – czy mamy prawo wierzyć w coś, na co nie mamy dostatecznych dowodów? – wyda się pytaniem zbędnym, gdyż bezprzedmiotowym. I nie będzie w tym nic dziwnego! Bowiem James – przy całej otwartości jego pragmatycznej filozofii religii – w gruncie rzeczy nie zwraca się w niej ani do przekonanych teistów, ani do przekonanych ateistów. Próbuje raczej dotrzeć do n i e p r z e k o n a n y c h – tych, którzy nie sądzą ani tak, ani nie, gdyż po prostu nie wiedzą,

[1] Czytelnik, który znajduje to pojęcie w tytule jednego z tomów Biblioteki Filozofii Religii, siłą rzeczy zakłada, że mowa o wierze w sensie religijnym. I rzeczywiście, wiara religijna to zapewne najbardziej ważki przypadek postawy, którą James się zajmuje. Najbardziej ważki, ale nie jedyny. Za pomocą wyrazu „wiara" w obecnym przekładzie oddaje się – przynajmniej w niektórych kontekstach – dwa angielskie rzeczowniki: *faith* i *belief* (czy też odpowiadający mu czasownik *to believe*). Z tych dwóch *belief* jest normalnie znacznie ogólniejszy. W swoim najobszerniejszym sensie oznacza w ogóle wszelkie przekonania. W takim więc użyciu tłumaczy się go też często właśnie jako „przekonanie" czy też „przeświadczenie". „Wiara" w sensie *faith* oznacza natomiast u Jamesa szczególny typ przeświadczenia, które nie ma na tyle mocnych podstaw poznawczych, aby wchodziło w skład wiedzy. Jak jednak wiadomo, autor *Pragmatyzmu* raczej nie jest fanatykiem terminologicznej ścisłości. Często zatem określa także wiarę w węższym znaczeniu jako *belief* (lub *to believe*). Tak właśnie jest w tytule jego słynnego eseju *The Will to Believe*, czy też w powtarzającym się u niego, kluczowym wyrażeniu *the right to believe*, którego polski odpowiednik posłużył nam jako tytuł tego tomiku.

co w tej sprawie sądzić, albo też myślą, że nie jest to sprawa, o której można by cokolwiek wiedzieć. Krótko mówiąc, właściwym adresatem esejów Jamesa jest (teoretyczny) sceptyk, czy też ktoś, kto gdy chodzi o religię, ma w sobie choćby trochę z takiego sceptyka.

Teoretyczny sceptycyzm w stosunku do jakichś kwestii (w szczególności religijnych) reprezentuje ten, kto uważa, że sam intelekt nie dostarcza nam wystarczających danych, byśmy tego rodzaju kwestie byli w stanie jakkolwiek rozstrzygnąć. Teoretyczny sceptyk może być jednocześnie praktycznym sceptykiem: nie mając intelektualnych podstaw do rozstrzygania jakiejś sprawy (lub będąc przekonanym, że ich nie posiadam), mogę w ogóle pozostawić ją bez rozstrzygnięcia, zachować wobec niej postawę „sceptycznej rezerwy". Taka postawa praktycznego sceptycyzmu nie jest wszakże jedyną możliwością otwartą dla teoretycznego sceptyka; nie mając (w swoim przekonaniu) intelektualnych racji, które by wystarczały do wyrobienia sobie poglądu w określonej sprawie, mogę ją także rozstrzygnąć *bez* tych wystarczających racji, na jakiejś innej zasadzie. Zdaniem Jamesa istnieją sytuacje, w których takie nie oparte na zniewalających racjach intelektualnych i w tym sensie arbitralne rozstrzygnięcia teoretyczne są nie tylko możliwe, ale jak najbardziej uprawnione. Sądzić bez dostatecznych racji, że jakaś rzecz jest prawdą, to jednak dla Jamesa tyle, co „wierzyć" w tę rzecz (w jednym ze znaczeń tego spracowanego słowa). Broniąc prawomocności tego typu sądów (ma się rozumieć w pewnych określonych warunkach), James staje zatem w obronie „prawa do wiary". „Wiara" (*faith*) oznacza przy tym dla niego ogólnie biorąc „przekonanie (*belief*) o czymś, w co teoretycznie nadal można wątpić"[2]. Tak rozumiane stanowisko wiary może być zajmowane nie tylko w zakresie religii. Wiara religijna, określana zresztą przez Jamesa również w dość uogólniony sposób jako postawa „będąca ukłonem całej naszej natury w stronę świata pojmowanego jako świat dobrze do tej natury dostosowany"[3], jest jednak szczególnie ważnym, jeśli nie najważniejszym przypadkiem tego typu stanowiska. W praktyce

[2] Por. niżej, „Poczucie racjonalności", s. 111.
[3] Por. niżej, „Wiara i prawo do przekonań", s. 157.

więc ostatecznym celem Jamesa w wywodach na temat „prawa do wiary" jest – zgodnie z jego własnym oświadczeniem – „obrona prawa do postawy dawania wiary (*believing attitude*) w kwestiach religijnych "[4].

Przy „prawie do wiary", o które upomina się James, nie chodzi, jak dla uniknięcia nieporozumień należy zaznaczyć, o jedno z tzw. praw człowieka i obywatela – o prawo do swobodnego wyznawania poglądów religijnych i postępowania w zgodzie z tymi poglądami (jeżeli tylko postępując w ten sposób, nie narusza się tego samego czy też innego rodzaju praw drugiej osoby). Zamieszczone tutaj szkice nie są tekstami z filozofii politycznej. Owszem, James dostrzega również społeczny aspekt rozpatrywanego przez siebie problemu, twierdząc, że zewnętrzna tolerancja bez oparcia w tolerancji wewnętrznej musi być „bezduszna"[5]. Niemniej jednak „prawo do wiary", o które mu chodzi, oznacza nie tyle prawo do zewnętrznego „wyznawania" jakichś poglądów (a specjalnie przekonań typu religijnego), ile raczej uprawnienie do ich wewnętrznego u z n a w a n i a. Ponadto, stawiając pytanie, czy „mamy prawo" uznawać tego rodzaju poglądy, James zastanawia się, czy uznając je, nie postępujemy n i e w ł a ś c i w i e, i to w takim znaczeniu „niewłaściwości", w którym niewłaściwe może być również postępowanie jak najbardziej dozwolone w sensie „praw człowieka i obywatela" (byłoby chyba bardzo źle, gdyby człowiek i obywatel nie miał prawa robić nic niewłaściwego)[6].

Występując w obronie tak pojmowanego prawa do wiary, James nie walczy z wiatrakami. Rzuca wyzwanie określonemu przeciwnikowi, który to prawo neguje. Przeciwnikiem Jamesa jest agnostyk. Przez agnostycyzm rozumie się dzisiaj

---

[4] Por. niżej, „Wola wiary", s. 35.

[5] Por. niżej, „Wola wiary", s. 60.

[6] Postępuję niewłaściwie, gdy robię coś, czego robić nie powinienem. Mam prawo do czegoś, jeżeli nie jest prawdą, że nie powinienem tego nie robić. Prawo do czegoś (w znaczeniu, o które tu chodzi) jest zatem zaprzeczeniem negatywnej powinności. Można też powiedzieć, że jest ono brakiem powinności zaniechania. Różnym rodzajom norm określających powinności (normom prawnym, moralnym, obyczajowym itd.) odpowiadają także różne odmiany czy też „płaszczyzny" uprawnień, przy czym często na jednej płaszczyźnie jesteśmy uprawnieni do jakiejś rzeczy, a na innej nie (czy mąż ma dzisiaj prawo zdradzać swoją żonę? – odpowiedź na to żywotne dla części mężów pytanie musi zapewne brzmieć: to zależy).

dosyć często pogląd, zgodnie z którym w kwestiach religijnych „nic nie wiemy i wiedzieć nie będziemy". I rzeczywiście, ta sceptyczna ocena możliwości naszego rozumu, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy religii, jest jedną z podstaw agnostycyzmu, rozumianego w tym sensie, jaki wiązał z nim twórca tego terminu, Thomas Huxley. Ten historyczny agnostycyzm stoi na stanowisku, że w kwestiach religii nie posiadamy wystarczających argumentów za ani przeciw. Nie znaleźliśmy takich racji do tej pory, ani nie możemy liczyć, że zdobędziemy je kiedykolwiek w przyszłości. A że dopiero logicznie wartościowe racje konstytuują autentyczną wiedzę, odróżniając ją od choćby najprawdziwszej, ale pozbawionej dowodów opinii, więc musimy sobie tutaj jasno i szczerze powiedzieć: *ignoramus et ignorabimus*!

Konstatacja naszej nieuleczalnej niewiedzy, gdy chodzi o takie sprawy jak istnienie Boga czy też nieśmiertelność duszy, jest wszakże tylko jedną z przesłanek agnostycyzmu. Agnostyk nie poprzestaje na tym, że w kwestiach religijnych i metafizycznych nic nie wiemy. Z tej teoretycznej tezy wyciąga normatywny wniosek, że w takim razie nie powinniśmy w tych kwestiach wydawać jakichkolwiek sądów. To wnioskowanie jest naturalnie prawomocne tylko przy założeniu ogólnej reguły, która głosi, że o tym, o czym nic naprawdę nie wiadomo, nie należy też nic sądzić, albo że nie wolno rozstrzygać żadnych teoretycznych kwestii bez wystarczających racji intelektualnych. I faktycznie, agnostycy z drugiej połowy XIX wieku, z którymi spiera się James, nie tylko zakładają taką regułę, ale nawet kładą na nią najsilniejszy nacisk. Huxley upatruje w niej wręcz istotę agnostycyzmu, pisząc:

„Agnostycyzm nie może być stosownie określany jako «negatywna» wiara (*creed*) ani w ogóle jako wiara jakiegokolwiek rodzaju, chyba że ze względu na to, iż wyraża absolutną wiarę (*faith*) w ważność pewnej zasady, będącej tyleż zasadą etyczną, co intelektualną. Tę zasadę można formułować na różne sposoby, wszystkie one jednak sprowadzają się do tego: że jest rzeczą niewłaściwą (*wrong*) mówić, iż jest się pewnym obiektywnej prawdziwości jakiegoś sądu, jeżeli nie jest się w stanie podać racji (*produce evidence*).

które logicznie usprawiedliwiają tę pewność. To właśnie jest tym, co agnostycyzm twierdzi; i jest to, w moim przekonaniu, wszystko, co dla agnostycyzmu istotne"[7].

W przytoczonym ustępie Huxley nie formułuje zresztą normatywnej reguły, którą tak uroczyście proklamuje, w nazbyt precyzyjny sposób. Zgodnie z jego sformułowaniem właściwa postawa wobec zdań czy też sądów, które nie są dla nas w pełni uzasadnione, polegałaby na tym, aby „nie mówić", że jest się pewnym ich obiektywnej prawdziwości. W dalszym jednak ciągu[8] Huxley sam powiada, że zastosowanie tej normy prowadzi w praktyce do zawieszenia sądu w wielu kwestiach, w których „współcześni eklezjastyczni gnostycy" (ci obrońcy dogmatów kościelnych, którzy uważają, że wiedzą) wypowiadają się z pretensją do całkowitej pewności. Tak zatem normatywna zasada Huxleya postuluje w gruncie rzeczy nie tyle, aby „nie mówić", że jest się pewnym czegoś, czego faktycznie się nie wie, ile raczej, aby nie uznawać tego za pewne, czy po prostu, aby tego nie uznawać, nie mieć za prawdę – nie wydawać żadnych sądów bez wystarczających racji intelektualnych.

I właśnie ten zakaz wszelkich intelektualnie niedostatecznie motywowanych sądów, określany przez Jamesa jako r e g u ł a (czy też „weto") i n t e l e k t u a l i z m u[9], jest głównym punktem spornym w jego dyskusji z agnostycyzmem. James zgadza się z agnostycznym „*ignoramus et ignorabimus*". Przyznaje więc, że w kwestiach religii nie możemy osiągnąć wiedzy, a przynajmniej wiedzy typu naukowego. Nie zgadza się jednak, że w każdym wypadku, w którym „nie wiemy, co sądzić", nie mamy prawa do jakiegokolwiek sądu. Twierdzi, że przy określonych teoretycznych decyzjach, których nie jesteśmy w stanie dokonać na podstawie racji czysto intelektualnych, wolno nam pokierować się względami pragmatycz-

[7] Thomas H. Huxley, „Agnosticism and Christianity" (1889), w: tenże, *Collected Essays*, vol. V: *Science and Christian Tradition*, Greenwood Press, Publishers, New York 1968 (po raz pierwszy opublikowane w r. 1897), s. 310 (tłum. moje, W.G.).

[8] Por. tamże, s. 311.

[9] „Intelektualizm" w rozumieniu Jamesa jest wprawdzie szerszą teorią, obejmującą cały szereg tez (por. zwłaszcza tekst „Wiara i prawo do przekonań"). Jednakże regułę zakazującą intelektualnie bezpodstawnych sądów można uznać za jego tezę najbardziej charakterystyczną.

nymi, mającymi naturę emocjonalną lub wolicjonalną. A w rezultacie podważa też agnostyczną konkluzję, odmawiającą nam prawa do wiary.

James nie zajmuje zresztą wobec reguły intelektualizmu bezkompromisowo krytycznej postawy. Nie tyle ją odrzuca, ile ogranicza. Przyznaje, że przeważnie jest to zasada obowiązująca. Większości pytań, z jakimi spotykamy się w naszym życiu umysłowym, nie powinniśmy zatem rozstrzygać bez wystarczających racji intelektualnych. Nie mamy prawa tego czynić przede wszystkim w kwestiach, które nasz intelekt jest w stanie sam rozstrzygnąć. I to nie tylko tych, które mogą być przezeń rozstrzygnięte już teraz, ale – jak należy chyba dopowiedzieć (chociaż stanowisko Jamesa w tym punkcie jest nie zawsze jednoznaczne) – również i tych, w których taka możliwość prawdopodobnie zaistnieje w przyszłości. Gdziekolwiek można liczyć na wyraźne orzeczenie intelektu, trzeba na ten werdykt cierpliwie poczekać. Względy pragmatyczne, którymi według Jamesa mamy prawo kierować się w pewnych warunkach przy naszych decyzjach teoretycznych, mogą jedynie uzupełniać racje intelektualne; nie mogą ich zastępować ani wyprzedzać.

Od arbitralnych rozstrzygnięć powinniśmy również powstrzymać się przy wszelkich kwestiach, które są nam w gruncie rzeczy obojętne, nie mają dla nas życiowego znaczenia. A taki egzystencjalnie obojętny charakter ma wiele zagadek, z którymi boryka się nauka czy też filozofia. „Jakąż różnicę – pyta retorycznie James – sprawia większości z nas posiadanie lub nieposiadanie teorii promieniowania rentgenowskiego [...] albo posiadanie przekonań o przyczynowości stanów umysłu". I odpowiada: „Nie ma różnicy"[10]. Jeżeli więc nie wiemy, która z konkurencyjnych hipotez jest w takich razach prawdziwa, najlepiej robimy nie uznając żadnej. Podobna postawa jest zresztą na ogół wskazana także w życiu codziennym: potrzeba działania jest tutaj rzadko aż tak paląca, aby usprawiedliwiała ryzyko sądu pozbawionego dostatecznych racji.

[10] Por. niżej, „Wola wiary", s. 52.

Są jednak kwestie – i do nich należą pytania dotyczące religii – które nie mieszczą się ani w pierwszej, ani w drugiej z właśnie zakreślonych klas. Przy takich problemach, „z natury rzeczy nierozstrzygalnych na intelektualnych podstawach"[11], a jednocześnie egzystencjalnie doniosłych, intelektualistyczny zakaz arbitralnych rozstrzygnięć traci według Jamesa swoją bezwzględną ważność. Jeżeli nie zawsze, to przynajmniej w niektórych warunkach[12] wolno nam go złamać. I czyniąc to, nie postępujemy w żadnym sensie niewłaściwie.

Jako właściwe lub niewłaściwe (odpowiednie lub nieodpowiednie, stosowne lub niestosowne) jakieś nasze zachowanie może być naturalnie oceniane w różnym znaczeniu. W różnym znaczeniu, a także z rozmaitego punktu widzenia. Huxley określał proklamowany przez siebie zakaz arbitralnych sądów jako normę „tyleż intelektualną, co etyczną". Można to chyba rozumieć w ten sposób, że jest to jego zdaniem norma słuszna tak z intelektualnego, jak i z etycznego punktu widzenia. W przeciwieństwie do tego dla Jamesa ta agnostyczna zasada – jako pretendująca do bezwzględnej ważności – byłaby zarówno z intelektualnego, jak i etycznego punktu widzenia niesłuszna. Stanowiłaby jedną z tych pochopnych normatyw-

---

[11] Por. niżej, „Wola wiary", s. 44.

[12] James wymienia jeszcze dwa inne – poza dwoma już wymienionymi – warunki, jakie muszą być spełnione, aby wolno nam było arbitralnie wybrać jedną z przeciwnych hipotez. Twierdzi mianowicie, że w tym celu obydwie hipotezy, które mamy do wyboru, muszą być dla nas „żywe", a sam wybór, jakiego mamy między nimi dokonać – wyborem „przymusowym". Nie jest jednak jasne, czy te dwa dalsze zastrzeżenia, którymi obwarowane jest u Jamesa prawo do wiary, zawężają w jakiś sposób zakres sytuacji, w których wolno nam z niego korzystać. Pierwszy z nich – warunek żywości – wydaje się o tyle zbyteczny, że jeśli jakaś hipoteza jest dla nas całkiem martwa, wówczas nie ma sensu zastanawiać się, czy mamy prawo ją uznać, gdyż i tak nie odczuwamy żadnej „pokusy", żeby to zrobić. Ponadto, jeżeli martwą hipotezą jest dla nas hipoteza bardzo mało prawdopodobna w świetle posiadanych przez nas racji intelektualnych (a taki jest najbardziej precyzyjny sens, jaki można związać z tym warunkiem), wówczas wybór między hipotezą martwą a żywą należy do samego intelektu. Gdy zaś chodzi o warunek „przymusowości", jest on – przynajmniej w tej niezbyt określonej postaci, w której niestety pozostawia go James – dosyć mylący. Jeżeli nie mogę rozwiązać jakiejś kwestii metodą rozważania racji intelektualnych, a jednocześnie m u s z ę ją rozstrzygnąć, to muszę ją rozstrzygnąć w jakiś inny sposób. Skoro zaś muszę, w takim razie mam do tego prawo – nikt nie może mi zabronić czegoś, co jest koniecznością. W wypadku „opcji przymusowych" – jeżeli w ogóle są takie teoretyczne opcje! – teza Jamesa o „prawie do wiary" obracałaby się zatem w pustą tautologię.

nych generalizacji, do których dochodzi się, kiedy na podstawie tego czy innego, być może nawet typowego, ale logicznie biorąc tylko szczególnego przypadku, w którym jakieś zachowanie jest właściwe (czy też niewłaściwe), orzeka się, że jest ono właściwe (albo niewłaściwe) w ogóle. Ażeby zrozumieć, o co chodzi w tym sporze pomiędzy Jamesem i agnostykami, trzeba już naturalnie chociaż z grubsza wiedzieć, co to jest „intelektualny punkt widzenia", co to jest „etyczny punkt widzenia" i co w ogóle znaczy „oceniać jakiś sposób postępowania z takiego a takiego punktu widzenia".

Gdy chodzi o to ostatnie, możemy tu przyjąć, że oceniać (lub normować) jakieś postępowanie z określonego punktu widzenia to tyle, co poddawać je ocenie (lub regulacji normatywnej) ze względu na określony cel. Jeżeli wygłaszana przeze mnie ocena lub norma nie ma się przy tym sprowadzać do czysto instrumentalnej instrukcji typu „Jak chcesz sobie zrujnować zdrowie, rób tak dalej", to cel, który mam w niej na względzie, nie może być byle jakim celem. Nie może to być każdy dowolny cel, jaki ktoś mógłby sobie obrać za przedmiot swych dążeń, ani nawet każdy, o który ktoś faktycznie zabiega. Jeżeli moja norma ma być autentyczną normą, musi w niej chodzić o cel, który ja, osoba wygłaszająca tę normę, w pewien sposób akceptuję, uznaję za prawdziwą wartość życiową, i to również dla osoby, której moja norma dotyczy. Jakie jednak wartości życiowe mogą stać za tą szczególną normą, jaką stanowi reguła intelektualizmu?

Reguła intelektualizmu jest jedną z norm ustalających nasze obowiązki w zakresie życia teoretycznego. Właściwymi celami, którym bezpośrednio służy ta gałąź naszego życia, są cele poznawcze. Toteż i przy pytaniu, o jakie cele i wartości chodzi przy regule intelektualizmu, najbardziej nasuwającą się odpowiedzią jest ta, że są to cele i wartości poznawcze. Ten właśnie rodzaj celów i wartości ma też zapewne na myśli Huxley, kiedy charakteryzuje swój zakaz poznawczo bezpodstawnych sądów jako normę „intelektualną". Trochę bardziej dokładnie można by powiedzieć, że wysuwana z tego punktu widzenia reguła intelektualizmu byłaby jedną z norm e p i s t e m i c z n y c h, tj. charakteryzujących pewne sposoby po-

stępowania jako słuszne lub niesłuszne, stosowne lub niewłaściwe ze względu na cele p o z n a w c z e. Uzasadnieniem tej reguły, zakazującej nam wydawania sądów bez wystarczających racji intelektualnych, byłoby wówczas stwierdzenie, że przestrzegając tego zakazu mamy największą szansę w jak najwyższym stopniu realizować te właśnie cele.

Zachodzi naturalnie pytanie, czym i jakie są te „cele poznania". James najczęściej przyjmuje jako rzecz bezsporną, że nasze czynności poznawcze mają służyć temu, aby w naszych umysłach zapanowało maksimum prawdy, a minimum fałszu. Innymi słowy: aby jak najwięcej naszych przekonań było prawdziwych, a jak najmniej fałszywych. W tak określonym celu poznania zaznacza się, jak następnie zauważa James, wyraźna dwoistość. „Maksimum prawdy" i „minimum błędu" to nie tyle dwa aspekty tego samego celu, ile dwa różne cele, wprawdzie związane ze sobą, ale względnie niezależne jeden od drugiego. Bycie w posiadaniu prawdy nie jest po prostu zaprzeczeniem znajdowania się w błędzie. Ten, kto nie wydaje w jakiejś sprawie fałszywego sądu, nie musi jeszcze wydawać o niej sądu prawdziwego; może przecież w ogóle nic na jej temat nie sądzić.

Wobec względnej niezależności tych dwóch cząstkowych celów poznania – posiadania prawdy i niepopełniania błędu – można by, teoretycznie biorąc, uznawać tylko pierwszy z nich albo wyłącznie drugi. Jest jednak jasne, że obie te jednostronne aksjologie poznania byłyby nie do przyjęcia, gdyż prowadziłyby do niedorzecznych konsekwencji praktycznych. Gdyby w naszym poznaniu szło jedynie o to, aby nagromadzić w swoim umyśle jak najwięcej prawd, najprościej byłoby w ogóle „nie przebierać" w sądach – uznawać za prawdę każdy dowolny sąd, jaki nam się nawinie, czy przynajmniej każdy, który nie kłóci się z innymi akceptowanymi przez nas sądami (jeśliby ktoś uważał, że jednoczesne uznawanie sądów jawnie ze sobą sprzecznych jest psychologiczną niemożliwością). Gdyby zaś chodziło tylko o to, ażeby jak najskuteczniej ustrzec się od błędnych sądów, najbezpieczniej byłoby w ogóle nic nie sądzić, czyli zająć postawę praktycznego sceptycyzmu w stosunku do wszelkich możliwych kwestii. Taka postawa powszechnego sceptycyzmu, choć w okreś-

lonej fazie procesu poznania może być, jak chciał Kartezjusz, sensowna, na dłuższą metę byłaby jednak równie niedorzeczna jak skrajnie niewybredna afirmacja wszystkich nasuwających się sądów.

Ale nawet jeżeli się zgodzić, że ważną rzeczą w poznaniu czy też przy wydawaniu sądów jest zarówno to, by osiągnąć prawdę, jak żeby ustrzec się od błędu, pozostaje jeszcze powiedzieć, co liczy się bardziej – która z tych dwóch „ważnych rzeczy" zasługuje na to, aby – w razie konieczności wyboru – dać jej pierwszeństwo. Ten preferencyjny porządek możemy ustalić różnie. I w zależności od tego, jak go określimy, różnie też – jak zauważa James – będziemy zapatrywać się na intelektualistyczny zakaz sądów bez wystarczających podstaw. Przypuśćmy bowiem, że nie być w błędzie jest dla mnie rzeczą istotniejszą niż być w posiadaniu prawdy. W takim wypadku mając do czynienia z sądem, którego prawdziwość – w świetle posiadanych przeze mnie danych intelektualnych – jest równie możliwa jak jego fałszywość, faktycznie postępowałbym zawsze racjonalnie, zachowując wobec tego sądu postawę sceptycznej neutralności, tj. ani go nie potwierdzając, ani mu nie przecząc. Jest bowiem rzeczą rozumną wstrzymać się od działań, które co prawda mogą nam dać jakąś korzyść, ale z równym prawdopodobieństwem mogą nam też przynieść większą szkodę. Przypuśćmy jednak, że zależy mi o wiele bardziej na zdobywaniu prawd niż na niepopełnianiu błędów. W takim przypadku powstrzymywanie się od jakiegokolwiek sądu, ilekroć nie ma się do niego wystarczających podstaw, nie jest najlepszą taktyką. Znacznie lepiej jest przy tym nastawieniu sądzić w takich razach byle co, na chybił trafił. Postępując w ten sposób, mam przynajmniej szansę, że utrafię w prawdę. Jeżeli zaś nie będę sądził nic, na pewno ona mi umknie; to zaś, że uchronię dzięki temu mój umysł od błędu, nie będzie dla mnie – na tym aksjologicznym stanowisku – wystarczającą rekompensatą.

W ten mniej więcej sposób James pokazuje, że intelektualistyczna reguła, zabraniająca nam sądów bez wystarczających racji poznawczych, zakłada „bojaźliwą" aksjologię poznania, przywiązującą większą wagę do unikania błędu niż do

zdobywania prawdy. Autor „Woli wiary" nie poprzestaje wszelako na tej konstatacji, ale wyciąga z niej także pewną konkluzję. Jest przy tym jasne, że ta konkluzja ma brzmieć raczej nieprzyjemnie dla intelektualizmu. Nie tak jasne jest jednak, jak ma ona dokładnie brzmieć.

Z niektórych wypowiedzi Jamesa sądząc, jego ostateczny wniosek, gdy chodzi o ważność reguły intelektualizmu jako normy epistemicznej, byłby mniej więcej taki: Na pytanie, czy tak „sprofilowana" reguła intelektualizmu jest normą w każdym wypadku godną przestrzegania, należy odpowiedzieć: jak dla kogo. Jest ona obowiązująca dla tych, którzy stoją na gruncie „bojaźliwej" czy też „ostrożnej" aksjologii poznania, kładąc większy nacisk na unikanie błędów niż na zdobywanie prawd. Inaczej jednak z tymi, których postawa wobec wartości poznawczych jest bardziej „odważna" czy wręcz „ryzykancka". Przywiązując większą wagę do maksymalizacji prawdy niż do minimalizacji fałszu w swoich sądach, nie są oni zobowiązani trzymać się sztywno reguły zabraniającej im sądzić cokolwiek o sprawach, których nie da się rozstrzygnąć na podstawie racji czysto intelektualnych. Sam zaś zwrot ku takiej albo innej aksjologii poznania stanowiłby pewną ostateczną, emocjonalną decyzję, której – zgodnie ze szkicowanym właśnie stanowiskiem – nie byłoby już sensu oceniać co do jej racjonalności. Wybór „intelektualisty", preferującego uniknięcie fałszu, a nie zdobycie prawdy, nie byłby zatem w niczym „gorszy" od wyboru tych, których preferencje są w tym względzie odwrotne. Jeżeli można by mu wytknąć jakąś niekonsekwencję, to jedynie o tyle, o ile nie dostrzegając tego emocjonalnego podłoża swojej zasadniczej orientacji wobec wartości poznawczych, rościłby sobie pretensje do tego, że jego życiem teoretycznym rządzi wyłącznie intelekt[13].

W innych jednak miejscach James nie poprzestaje na tym kompromisowym, relatywistycznym stanowisku, niezbyt od-

[13] James uważał, że faktycznie wszyscy kierujemy się w naszym życiu teoretycznym względami emocjonalnymi. Był także przekonany, że nie inaczej postępują i ci, którzy oficjalnie głoszą pogląd zabraniający nam takiego postępowania. Nic więc dziwnego, że w jego krytyce tego poglądu pobrzmiewa nieraz lekka irytacja. Czyż bowiem nie jest irytujący ktoś, kto już aby zabronić nam czegoś, musi sam zrobić to, czego nam zabrania?

powiadającym jego filozoficznemu temperamentowi, lecz wyraźnie poza nie wykracza. Nie czyni tego jeszcze może, kiedy oświadcza, że jego preferencje w aksjologii poznania są inne – czyli bardziej „odważne" – niż preferencje intelektualistów. Na pewno jednak robi to, gdy preferencje swoje ocenia jako „zdrowsze"[14]. Albo kiedy wysuwa na ich poparcie pewne dodatkowe, nie zawsze najstaranniej przemyślane argumenty, w świetle których preferencje przeciwne wypadałoby ocenić po prostu jako niezbyt mądre.

Ten, kto rozstrzyga jakąś teoretyczną kwestię, nie mając do tego dostatecznych podstaw, uprawia szczególną hazardową grę, którą można by nazwać grą w ślepe sądy. Intelektualistyczny rygoryzm stanowczo zabrania nam udziału w tej grze, James natomiast nie tylko nam na nią zezwala, ale nawet zachęca nas do niej. Jego reklama tej gry – jak to reklama – nie jest przy tym zawsze najrzetelniejszą prezentacją jej plusów i jej minusów. Nie jest nią na przykład wtedy, kiedy James sugeruje, że reguła zakazująca przyjmowania bezpodstawnych sądów prowadzi do stagnacji poznania, którego postęp polega wszak na „przyjmowaniu" i sprawdzaniu hipotez[15]. Ani też wtedy, kiedy ta reguła przypomina mu radę zabawnego generała, który by instruował żołnierzy, że lepiej trzymać się z dala od bitwy, niż narazić się na choćby jedną ranę[16]. Ani wreszcie wtedy, kiedy zachwalając strategię ryzykownych sądów pisze, że „ryzyko błądzenia jest błahostką w porównaniu z dobrodziejstwami rzeczywistej wiedzy"[17].

[14] Por. niżej, „Wola wiary", s. 50.

[15] Trudno zaprzeczyć, że badacz przyrody musi „przyjmować" i wypróbowywać różne hipotezy, jeżeli ma posuwać się w swoim poznaniu do przodu. To jednak nie znaczy, że musi on od razu uznawać każdą testowaną hipotezę za prawdę. Może przecież przyjmować ją tylko „na próbę".

[16] „Nie tak – sugestywnie zauważa James – odnoszono zwycięstwa nad wrogami i nad przyrodą" (por. niżej, „Wola wiary", s. 50). I w tej jednak jego uwadze jest więcej perswazji niż argumentacji. Zasady wojennej gry są takie, że wygrywa ten, kto pobije drugiego. Instrukcja, jakiej generał udziela żołnierzom, jest zatem niemądra, gdyż skazuje ich na przegraną. Nie byłaby ona jednak tak śmieszna, gdyby wojna była grą opartą na innych zasadach, np. gdyby wygrywał w niej ten, kto sam poniesie jak najmniej strat. Ażeby móc porównać grę w ślepe sądy z grą wojenną i wyciągnąć z tego porównania jakieś wnioski, gdy chodzi o taktykę bardziej rozumną w tej pierwszej, trzeba by najpierw ustalić zasady także i tej gry, a więc przede wszystkim powiedzieć, co jest jej właściwym celem i kto zostaje w niej zwycięzcą. Tymczasem właśnie to jest przecież kwestią sporną pomiędzy Jamesem a obrońcą reguły intelektualizmu.

[17] Por. niżej, „Wola wiary", s. 50. I rzeczywiście, gdyby stawką w grze w ślepe sądy

Cokolwiek by jednak sądzić o argumentacji Jamesa, preferującej przewagi bardziej ryzykanckiej postawy w stosunku do prawdy i fałszu nad ostrożniejszym nastawieniem tego, kto woli raczej nie mieć swojego zdania niż znajdować się w błędzie, samo przeciwstawienie tych dwóch różnych orientacji, możliwych w aksjologii poznania, zasługuje niewątpliwie na uwagę. I nie przeminęło bez echa.

Zgodnie z naszkicowaną argumentacją Jamesa, intelektualistyczna norma, zakazująca sądów nie opartych na wystarczających racjach, nie jest bezwzględnie ważna już jako norma epistemiczna. Nie obowiązywałaby zatem w każdym wypadku nawet takiego podmiotu, który byłby zainteresowany wyłącznie poznaniem. Faktyczny pełny człowiek, do którego zwraca się reguła intelektualizmu, nie jest jednak oczywiście nigdy takim czystym miłośnikiem poznania. Oprócz tak czy inaczej określonych i uhierarchizowanych celów poznawczych posiada on także różne inne zainteresowania. Pytając o to, czy pewien sposób postępowania jest stosowny dla jakiegoś człowieka (lub dla człowieka jako takiego), można więc również zastanawiać się, czy to postępowanie okazuje się dla niego stosowne, jeśli uwzględnić ogół jego celów. O postępowaniu, które jest dla mnie stosowne, nie tylko wziąwszy pod uwagę to czy tamto z moich pragnień i zainteresowań, ale także „wszystko razem wziąwszy", mówi się często, że leży w mym „prawdziwym interesie". Jeżeli ktoś nie ma organicznego wstrętu do pojęcia obowiązku, może także powiedzieć, że taki sposób postępowania jest moim „obowiązkiem wobec samego siebie". Normy, które określają nasze obowiązki względem samych siebie, z łacińska nazywane nieraz normami prudencjalnymi, tworzą swoistą grupę szerzej rozumianych norm etycznych. Można je więc nazywać także normami etyki indywidualnej, dla odróżnienia od norm etycznych w węższym znaczeniu, czyli norm moral-

było nieskażenie naszego umysłu przez błąd, a możliwą wygraną – autentyczna wiedza, wówczas nie bardzo by się chyba opłacało stronić od tej hazardowej gry. Rozsądniej byłoby co prędzej przyłączyć się do hazardzistów. Faktycznie jednak tym, co można stracić, powstrzymując się od sądu bez wystarczających racji intelektualnych, nie jest szansa „autentycznej wiedzy" z wszystkimi jej błogosławieństwami, lecz tylko możliwość przypadkowego utrafienia w prawdę.

nych. Te ostatnie są bowiem raczej normami etyki społecznej, określającymi nasze obowiązki wobec drugich osób. Granica między etyką indywidualną i społeczną, między normami prudencjalnymi i moralnymi, jest co prawda sporna i najeżona niebezpieczeństwami; przy naszym temacie najrozsądniej będzie te czyhające pułapki ostrożnie ominąć.

Odrzucając regułę intelektualizmu już jako normę epistemiczną, James odrzuca ją – jak nietrudno się spodziewać – tym bardziej jako (tak czy inaczej rozumianą) normę etyczną. W szczególności stara się pokazać, że nie jest wcale tak, ażeby przestrzeganie tej reguły wychodziło mi zawsze na dobre, biorąc pod uwagę nie tylko moje cele poznawcze, ale i moje potrzeby praktyczne. Są zatem wypadki, w których zdaniem Jamesa w moim własnym interesie jest raczej złamać zakaz intelektualizmu, uznając za prawdę coś, na co nie mam „wystarczających dowodów". Jeżeli zdaję sobie sprawę, że jakieś działanie leży w mym prawdziwym interesie, postępuję w sposób „właściwy", czyli – jak w tym wypadku można również powiedzieć – p r a k t y c z n i e r a c j o n a l n y, podejmując to działanie. To pojęcie „praktycznej racjonalności", odnoszące się w pierwszym rzędzie do działań, daje się zastosować także do czynności poznawczych, a w szczególności do aktów sądzenia. Można więc powiedzieć, że w ujęciu Jamesa istnieją takie sądy, które, chociaż nie oparte na wystarczających racjach intelektualnych, czyli teoretycznie nieracjonalne[18], są jednak racjonalne ze względów praktycznych.

Postawa wiary bez wystarczających racji – jednoznacznych świadectw prawdziwości tego, w co się wierzy – jest zdaniem Jamesa nie tylko praktycznie usprawiedliwiona, ale wręcz nieodzowna przede wszystkim wtedy, kiedy chodzi o wiarę, która sama czyni się prawdziwą. Przykłady na to, że wiara może nieraz sama stwarzać lub współtworzyć fakt będący jej przedmiotem, James czerpie najpierw ze sfery stosunków między osobami. Jeżeli wierzę, że jakaś osoba mnie lubi, odnoszę się do niej w taki sposób, że zwykle faktycznie

[18] Mówię „nieracjonalne", a nie „irracjonalne", ponieważ to drugie określenie odnosi się często do sądów wydawanych nie tylko „bez racji", lecz także „wbrew racjom". Tego rodzaju sądy nie są jednak według Jamesa nigdy dozwolone.

jestem przez nią lubiany. Wiara w sympatię drugiego jest jednym z czynników, które rzeczywiście wywołują tę sympatię. Jeżeli będę zachowywał wobec kogoś chłodny dystans, czekając na jednoznaczne dowody sympatii z jego strony, prawdopodobnie zniszczę tę sympatię, nawet gdyby była w zalążku obecna.

Demonstrowana w ten sposób przez Jamesa możliwość wiary, która sama czyni się prawdziwą, jest w pierwszej chwili zaskakująca. Można ją jednak łatwo wytłumaczyć, i to przy całkiem klasycznym rozumieniu prawdy. Wiara w jakąś prawdę o świecie rzeczywistym stanowi sama cząstkę tego świata. Skoro więc prawdziwość – rozumiana w sposób klasyczny – polega na zgodności z rzeczywistością, to może się zdarzyć, że wiara w jakąś rzecz przyczynia się do swojej własnej prawdziwości i w tym najdosłowniejszym tego słowa sensie sama się „weryfikuje".

Oprócz przykładów z dziedziny stosunków między osobami James podaje jeszcze inny znany przykład wiary „samoweryfikującej się". Każe nam mianowicie wyobrazić sobie niefortunnego wędrowca, który podczas wysokogórskiej wspinaczki znalazł się w jakiejś wielkiej, niemal beznadziejnej opresji. Może go z niej wybawić śmiały skok przez skalną szczelinę. Jeżeli wierząc we własne siły odważy się na ten skok, najprawdopodobniej mu się on powiedzie. Jeżeli będzie wahać się i zwlekać, czekając na niezawodne gwarancje powodzenia, cała przygoda skończy się dla niego tragicznie; nie mając innego odwrotu, pozostanie na swoim miejscu, aż zginie z wycieńczenia albo runie w przepaść.

Ten przykład, pojawiający się u Jamesa co najmniej dwukrotnie[19], jest na pewno znakomitą ilustracją. Nie bardzo jednak wiadomo, czego. Najbardziej bezpośrednio chyba tego, że w niektórych sytuacjach jest dla nas rzeczą dobrą (pożyteczną, korzystną) wierzyć, że jest tak, jak chcielibyśmy, by było. A w szczególności, że taka zgodna z naszymi pragnieniami wiara wychodzi nam nieraz na dobre, ponieważ pomaga nam, czy nawet dopiero pozwala urzeczywistnić owe pragnienia. Jako ilustracja tej tezy przytoczony przykład jest

[19] Por. niżej, „Czy warto żyć?", s. 85, „Poczucie racjonalności", s. 116.

niewątpliwie przekonywający. Niefortunny wędrowiec chciałby mieć dość sił, aby przeskoczyć przez przepaść. Wiara wprawdzie przepaści nie zmniejsza, ale na pewno może zwiększać siły. Niewykluczone więc, że z „wiarą w siebie"[20] wędrowiec będzie jeszcze zdolny do wyczynu, który inaczej – bez tej wiary – przekraczałby jego zdolności.

Warto przy tym podkreślić, że jeśli wędrowiec w sytuacji opisanej przez Jamesa ma mieć ze swojej wiary rzeczywisty pożytek, to musi on naprawdę w i e r z y ć w swoje siły, a nie tylko zachowywać się tak, j a k g d y b y w nie wierzył. Innymi słowy, jego wiara w siebie nie może być jedynie „wiarą praktyczną". Wędrowiec może oczywiście wykalkulować sobie, że tak czy inaczej opłaca mu się zaryzykować, bo jeśli spróbuje przeskoczyć przez przepaść, ma przynajmniej niewielką szansę ocalenia, a jeśli nie odważy się na tę próbę, jest pewne, że zginie. Ta zimna kalkulacja nie zastąpi jednak autentycznej wiary. W głębi ducha nie wierzącemu w swój sukces ryzykantowi – na mocy samych założeń przykładu – faktycznie nie starczy sił, żeby go odnieść.

Ktoś mógłby na to zauważyć: Jeżeli owa „zgodna z pragnieniami wiara", o którą chodzi w przykładzie Jamesa, nie ma być wiarą czysto praktyczną, to z obserwacji, że byłaby ona dla wędrowca pożyteczna, czy nawet zbawienna, nie wynikają też żadne praktyczne następstwa. Przypuśćmy nawet, że i sam wędrowiec poczyni tę obserwację. Nie wyciągnie z niej jeszcze żadnych dalszych wniosków, kiedy chodzi o to, co ma robić. „Wiara w siebie", jako autentyczna wiara, nie jest bowiem czymś, na co wędrowiec mógłby się zdecydować albo co mógłby wybrać, tak jak wybiera się pewną linię postępowania. Jeżeli już ma tę wiarę, to w swoim położeniu może się z tego cieszyć. A jeśli jej nie ma, nie wzbudzi jej w sobie, choćby nie wiem co robił.

Ta uwaga jest naturalnie trafna. Ale nie aż tak ważna, jak by się zdawało. Ogólnie biorąc nie jest bowiem prawdą, że

[20] Nie jest całkiem jasne, co ma być przedmiotem tej „wiary w siebie", która w tym wypadku byłaby z korzyścią dla wędrowca. Czy to, że z d o ł a on przeskoczyć przez przepaść? Czy raczej to, że jest do tego z d o l n y? Jeżeli to pierwsze, wówczas sąd wiary, broniony tutaj przez Jamesa, stanowi przykład sądu o przyszłości i podobnie jak w innych tego typu wypadkach jest rzeczą dyskusyjną, czy można go w ogóle oceniać jako prawdziwy albo fałszywy.

człowiek nie jest w stanie „doprowadzić się" do jakiejś wiary, do której z tych czy innych względów się skłania. Zapewne, nie może on „wykrzesać" jej w sobie z chwili na chwilę, jednym wysiłkiem woli; może jednak dojść do niej dzięki dłużej trwającym zabiegom (np. autoperswazji). Wędrowiec Jamesa nie ma naturalnie czasu na takie zabiegi. Ale pod tym względem jego sytuacja jest właśnie szczególna. Aby ta jej specjalna natura nie wydawała się jakąś pryncypialną przeszkodą, przekreślającą możliwość pragmatycznej argumentacji na rzecz j a k i e j k o l w i e k wiary, możemy sobie wyobrazić, że wędrowiec ma mimo wszystko jakiś sposób, ażeby gdy tylko zechce, nabrać wiary w siebie, np. że może ją w sobie w każdej chwili wzbudzić, zażywając błyskawicznie działającą pigułkę.

Zakładamy więc, że wędrowiec m o ż e zrobić coś, ażeby nabrać (czy też by nie stracić) wiary, która wyszłaby mu na dobre. Czy przy takim założeniu p o w i n i e n on (albo chociażby m a p r a w o) to zrobić? Czy zatem robiąc to – tzn. decydując się na wiarę, że rzeczywisty świat (a w tym wypadku rzeczywisty zasób jego sił) odpowiada jego pragnieniom – podejmuje rozumną decyzję? James sugeruje coś takiego, pisząc, że w takich razach wiara zgodna z pragnieniami „jest rzeczą mądrości"[21]. Czy jednak stąd, że wiara zgodna z jego pragnieniami byłaby dla wędrowca postawą zbawienną, przynoszącą mu faktycznie ratunek, wynika od razu, że zrobiłby mądrze, gdyby, mając taką możliwość, zajął tę postawę?

Zauważmy najpierw: tak jak zdarza się, że wiara w zgodność rzeczywistości z naszymi pragnieniami jest dla nas zbawienna, tak kiedy indziej może ona stać się dla nas zgubna. Przypadek opisany przez Jamesa ma egzemplifikować pierwszy rodzaj sytuacji. Wystarczy go jednak trochę przekształcić, a będzie dobrym przykładem drugiego rodzaju. Wyobraźmy sobie z jednej strony, że siły wędrowca, chociażby nawet pokładał w nich jak największą ufność, są mimo wszystko zbyt wątłe, aby (bez fizycznego albo psychologicznego cudu) udało się mu pokonać groźną rozpadlinę. Z drugiej

[21] Por. niżej, „Czy warto żyć?", s. 85.

zaś strony jego położenie, jeżeli pozostanie na skraju przepaści, nie jest aż tak beznadziejne: na pomoc śpieszą mu już ratownicy, którzy, jeżeli tylko cierpliwie na nich poczeka, prawdopodobnie dotrą na czas. Czy w takich warunkach wędrowiec zrobiłby dobrze, gdyby, mając taką możliwość, wzbudził w sobie wiarę w swoją zdolność przeskoczenia przepaści? Jeżeli jakimś sposobem wykrzesze w sobie tę wiarę, przysporzy mu ona energii, ale zarazem uszczupli jego cierpliwość (ten drugi skutek wiary w siebie nie jest przecież psychologicznie bardziej nieprawdopodobny niż pierwszy). Owładnięty więc wiarą wędrowiec zdecyduje się nie czekać dłużej na pomoc, tylko z nieco wzmożonymi, lecz nadal niedostatecznymi siłami poderwie się do skoku – i zginie.

Skoro jednak obok sytuacji, w których wiara zgodna z naszymi pragnieniami okazuje się dla nas błogosławieństwem, są również i takie, w których przynosi nam ona zgubę, w takim razie nie postępuję jeszcze rozumnie, decydując się ze względów pragmatycznych na tę wiarę, dopóki nie wiem, jakiego rodzaju jest sytuacja, w której się znajduję. Co więcej, nawet jeżeli jest to faktycznie sytuacja, w której byłoby dla mnie dobrze wierzyć, że jest tak, jak chciałbym, by było, nie znaczy to od razu, że zrobiłbym „mądrze", gdybym skłonił się ku takiej wierze. W tym celu bowiem muszę nie tylko być w takiej sytuacji, w której ta wiara wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wyjdzie mi na dobre, ale także wiedzieć, że się w niej znajduję, czy przynajmniej mieć słuszne powody, aby tak przypuszczać[22]. Tak np. wędrowiec, który miałby wszelkie podstawy, aby oceniać swoją szansę na przeskoczenie przepaści (i to nawet z siłami zdopingowanymi przez wiarę) jako znacznie mniejszą od szansy na nadejście pomocy, nie czyniłby roztropnie, wzmagając w sobie taką

[22] Ażeby uzmysłowić to sobie na jeszcze innym przykładzie, postawmy się w sytuacji człowieka, który za kilka dni umrze. Dla kogoś takiego wiele zachowań, które normalnie uchodzą za bardzo rozsądne, traci swój sens. Tak np. nie dokona on na pewno najtrafniejszego wyboru, jeżeli z zepsutym, ale jeszcze nie bolącym zębem przesiedzi całe popołudnie u dentysty. Lepiej zrobi, jeżeli spędzi ten czas w jakiś bardziej dla niego wartościowy sposób, a więc – w zależności od jego innych potrzeb i przekonań – np. modląc się albo grając z przyjaciółmi w brydża. Robiąc to, „postąpi rozsądniej", ale pod jednym istotnym warunkiem: jeśli zdaje sobie sprawę, że za kilka dni umrze. W przeciwnym razie zachowa się rozumnie idąc do dentysty, opłacając wszystkie składki ubezpieczeniowe na następny rok itp.

dopingującą wiarę. I to nawet, gdyby jego ocena sytuacji była w rzeczywistości fałszywa (np. gdyby śpieszący mu na pomoc ratownicy znajdowali się na złym tropie), a wiara w siebie była naprawdę jego jedyną nadzieją.

Ten rezultat jest dosyć osobliwy, jeżeli przypomnimy sobie, o co ostatecznie chodzi Jamesowi. Stara się on przecież pokazać, że postawa wiary bez wystarczających racji intelektualnych, czyli – jak można także powiedzieć – wiary intelektualnie nieracjonalnej, nie musi być zawsze postawą „niewłaściwą", czyli praktycznie nieracjonalną. Innymi słowy, według Jamesa nie musi być tak, że osoba, która uznaje jakiś sąd bez wystarczającej gwarancji jego prawdziwości, postępuje tym samym niemądrze. I rzeczywiście, podane przez Jamesa przykłady (przy odpowiedniej interpretacji) pokazują, że bywa także inaczej – że sąd wydany w sposób intelektualnie ryzykowny może być mimo to praktycznie racjonalny. Ażeby jednak tak było, osoba wydająca ten sąd musi posiadać świadomość, i to logicznie uzasadnioną, że taki sąd wyjdzie jej prawdopodobnie na dobre. Innymi słowy, musi mieć podstawy, aby wierzyć, że byłoby dla niej dobrze wierzyć w coś bez podstaw.

James twierdzi, że opisany przez niego przypadek nie jest bynajmniej odosobniony, lecz „należy do rozległej klasy"[23]. Jeżeli chodzi mu przy tym o klasę przypadków, w których jakaś wiara, chociaż intelektualnie nie uzasadniona, jest racjonalna ze względów praktycznych, to można wątpić, czy ta klasa jest aż tak obszerna. W większości bowiem sytuacji, w których „dajemy wiarę" jakiejś rzeczy, zachodzi przypuszczalnie jedno z dwojga: albo mamy dostateczne podstawy, ażeby uznać tę rzecz za prawdziwą, to jest również korzystną dla nas (i wtedy nasza wiara jest także teoretycznie racjonalna), albo nie mamy dostatecznych podstaw, aby przyjmować, że uznanie tej rzeczy wyjdzie nam na dobre (i wtedy nasza wiara w tę rzecz jest również praktycznie irracjonalna).

To jednak, czy przypadki wiary teoretycznie nie uzasadnionej, ale praktycznie racjonalnej są aż tak liczne, jak szacuje James, nie ma większego znaczenia, jeżeli się zgodzimy, że

---

[23] Por. niżej, „Czy warto żyć?", s. 85.

w ogóle są takie przypadki. Nawet jeśli stosunkowo rzadkie, mogłyby być one bardzo ważne. Tak byłoby na pewno, gdyby dało się do nich zaliczyć przynajmniej niektóre przypadki wiary religijnej.

Jak już widzieliśmy, James podziela sceptyczną przesłankę agnostyków, zgodnie z którą kwestie religijne nie dają się rozstrzygnąć za pomocą samego intelektu. Nie godzi się jednak na agnostyczną konkluzję, że w takim razie w ogóle należy pozostawić je bez rozstrzygnięcia. Odrzuca bowiem normatywną zasadę zobowiązującą nas do powstrzymywania się od wszelkich sądów, do których nie mamy wystarczających podstaw intelektualnych. Uważa, że są sytuacje, kiedy mamy prawo złamać ten intelektualistyczny zakaz, kierując się w naszych sądach względami „emocjonalnymi". I do tych sytuacji zalicza również, a może nawet przede wszystkim tę, w której znajdujemy się, kiedy mamy zająć postawę wobec religii.

Koncepcja Jamesa, że skoro w kwestiach religijnych nasz intelekt milczy (czy w każdym razie nie wypowiada się jednoznacznie), wobec tego wolno nam tutaj dopuścić do głosu naszą „naturę emocjonalną", może wydać się apologią rozpasanego irracjonalizmu. Faktycznie ludzie powodują się w wyborze swojej postawy religijnej rozmaitymi względami uczuciowo-wolicjonalnymi, nieraz dosyć osobliwymi. Mniej lub bardziej świadomie „doprowadzają się" do wiary w coś, w co chcą wierzyć, a chcą wierzyć w to, co im odpowiada. Ktoś nie chce uznać jakiejś wiary, ponieważ z pewnych całkiem pozalogicznych względów odczuwa silną niechęć do jej wyznawców i nie ma najmniejszej ochoty stać się jednym z nich. Kto inny, na odwrót, darzy wyznających tę wiarę tak wielkim szacunkiem, że chętnie uwierzyłby w to samo co oni, ażeby tylko znaleźć się w ich gronie. Czy mówiąc o „metodzie wiary opartej na pragnieniach"[24] James stara się nas zachęcić do tego, byśmy postępowali w taki sposób nie tylko faktycznie, ale i metodycznie? Czy chodzi mu o to, że mamy odtąd z pełną świadomością czynić to, co do tej pory robiliś-

[24] Por. np. niżej, „Wola wiary", s. 56.

my jakby ukradkiem, tzn. bez żadnego skrępowania sądzić to, na co mamy ochotę? Niewątpliwie można interpretować (czy też parodiować) teorię Jamesa także w ten sposób. Ale dopuszcza ona również mniej prześmiewczą wykładnię.

Teza Jamesa, że w sprawach wiary wolno dopuścić do głosu osobiste preferencje, nie musi jeszcze znaczyć, że w tych sprawach każdy może sobie sądzić, co mu się podoba, i że sąd jednego człowieka jest tutaj zawsze równie racjonalny (czy równie irracjonalny) jak pogląd drugiego. James podkreśla, że są sytuacje, w których wolno nam dokonać teoretycznego wyboru bez wystarczających racji intelektualnych. Nie można jednak powiedzieć, aby tym samym ograniczał zakres ważności racjonalizmu[25], robiąc miejsce dla irracjonalizmu. James nie tyle ogranicza racjonalizm, ile go poszerza. Wybór „bez wystarczających racji intelektualnych" nie jest dla niego równoznaczny z wyborem irracjonalnym, bez jakichkolwiek racji. Oprócz racji intelektualnych przyjmuje on bowiem racje innego rodzaju. Metoda „wiary opartej na pragnieniach" ma być pewną niestandardową, ale nadal racjonalną metodą rozstrzygania kwestii wiary za pomocą racji pragmatycznych. Na czym dokładniej ma polegać ta metoda – i w jaki sposób można ją usprawiedliwić – to jednak nie jest u Jamesa absolutnie jasne.

James najwyraźniej uważa, że sytuacja wiary religijnej jest w jakiejś mierze analogiczna do sytuacji wiary samopotwierdzającej się. Pytanie jednak, w jakiej mierze i pod jakim względem. W tej kwestii jego zapatrywania nie są całkiem jednoznaczne. W niektórych miejscach zdaje się on traktować tę analogię jako zupełnie ścisłą; sugeruje, że także wiara religijna przyczynia się w jakiś sposób do realizacji swojego przedmiotu, czyli – jak można by ogólnikowo powiedzieć – religijnego porządku świata. Ten hiperaktywistyczny pogląd dałoby się utrzymać, czy przynajmniej uwiarygodnić, tylko przy bardzo szczególnym, raczej rozmytym rozumieniu „religijnego porządku świata". Z ortodoksyjnym teizmem byłby on np. nie do pogodzenia. Czy wierząc w swoją nieśmiertelność mogę uczynić się nieśmiertelnym? Czy wiara w istnienie

[25] Racjonalizm oznacza w tym wypadku pogląd, którego formułą może być maksyma: Czego nie da się rozstrzygnąć rozumnie, tego rozumnie jest nie rozstrzygać.

Boga przyczynia się do Jego istnienia? James twierdził wprawdzie, że nie widzi powodu, „dlaczego samo istnienie świata niewidzialnego nie miałoby po części zależeć od osobistej reakcji każdego z nas na głos religii"[26], ktoś złośliwy mógłby jednak powiedzieć, że nie widząc go, nie popisuje się on wielką spostrzegawczością. Czy bowiem takim powodem, wykluczającym jakąś zasadniczą zależność religijnego wymiaru rzeczywistości od naszego działania, nie jest postulat absolutności, wysuwany tradycyjnie wobec tego wymiaru? Nie wydaje się, aby religijny rejon świata, pojmowany jako absolut, mógł być w podobny sposób „otwarty", w jaki otwarta jest nasza przyszłość.

Analogia pomiędzy wiarą religijną a wiarą przyczyniającą się do własnej prawdziwości nie musi być jednak rozumiana tak ściśle. Przykłady wiary samoweryfikującej się, omawiane przez Jamesa, są przypadkami, w których mamy prawo wierzyć w coś, co odpowiada naszym pragnieniom. Nie inaczej, zdaniem Jamesa, przedstawia się sprawa w dziedzinie religii: także tutaj wolno nam wierzyć, że jest naprawdę tak, jak chcielibyśmy, ażeby było.

Obrońca intelektualizmu mógłby na to zauważyć: Niewątpliwie zdarza się, że mamy prawo kształtować nasze sądy zgodnie z naszymi życzeniami. Tak jest mianowicie, kiedy mamy podstawy sądzić, że rzeczywistość jest właśnie taka, jak sobie życzymy. Sam James zresztą, jak warto odnotować, ześlizguje się nieraz na powrót w tę intelektualistyczną koleinę myślową. Powraca do niej na przykład, kiedy wywodzi, że nie czynimy źle, ufając naszym potrzebom religijnym, ponieważ istnieją innego rodzaju potrzeby, którym zaufaliśmy i wyszliśmy na tym dobrze. James ma przy tym na myśli potrzeby teoretyczne, a jego idea jest mniej więcej taka: Całe pokolenia badaczy zgłębiały przyrodę, pragnąc dopatrzyć się w niej racjonalnego ładu. I tym ich pragnieniom stało się zadość: to, czego na początku nieco po omacku szukano, z czasem zostało rzeczywiście znalezione – przyroda faktycznie odsłoniła się (i w dalszym ciągu odsłania się nam) jako zbudowana w sposób racjonalny, poddana zasadzie przyczy-

[26] Por. niżej, „Czy warto żyć?", s. 87.

nowości, posłuszna jednolitym matematycznym i fizycznym prawom itp. Tak więc potrzeba racjonalnego ładu, animująca wysiłki badaczy przyrody, okazała się prorocza – już z góry zapowiadała to, co później odkryto. Czemu więc, pyta James, także potrzeba religijnego porządku w świecie nie miałaby mieć podobnej profetycznej mocy?

Agnostyk odpowiedziałby na to niechybnie: Rozumowanie „nasze potrzeby teoretyczne okazały się prorocze, a zatem także po potrzebach religijnych można spodziewać się czegoś podobnego", jest klasycznym przypadkiem wnioskowania przez analogię. Każde tego typu wnioskowanie jest w najlepszym razie wnioskowaniem uprawdopodobniającym, to zaś w szczególności zapewnia swojej konkluzji jedynie dosyć skromne prawdopodobieństwo. Prorocza natura naszych potrzeb teoretycznych, nawet jeżeli uznać ją za potwierdzoną, daje wprawdzie j a k ą ś podstawę do nadziei na równie profetyczny charakter potrzeb religijnych, ale czy nie jest to podstawa dość wątła?

Bez względu jednak na to, za jak mocny (czy też jak słaby) można by uznać zarysowany argument Jamesa, nie byłby on dobrym przykładem na możliwość rozstrzygania kwestii religijnych niestandardową metodą pragmatyczną. Bo przecież profetyczność potrzeb teoretycznych, istnienie i powszechne występowanie potrzeb religijnych, podobieństwo tych ostatnich potrzeb do pierwszych – wszystko to razem składałoby się w tym wypadku na pewną dodatkową, i n t e l e k t u a l n ą rację do mniemania, że rzeczywistość posiada odpowiadający naszym potrzebom wymiar religijny. Tak zatem kwestia prawdziwości religii byłaby ostatecznie w tym wypadku rozstrzygana całkiem standardową metodą racji intelektualnych, nawet jeżeli te racje byłyby nie całkiem standardowe.

Tym argumentem Jamesa, wysuwanym w obronie prawa do wiary, który odwołuje się do właściwych racji pragmatycznych, nie jest więc jeszcze jego wywód: mamy prawo wierzyć, że religia jest prawdą, ponieważ wskazuje na to jej zgodność z naszymi potrzebami, które „należy darzyć zaufaniem". Jest nim raczej argument, zgodnie z którym postawa wiary jest rzeczą rozumną ze względu na jakieś wielkie dobro, którego można się po niej spodziewać, a które zaspokoiłoby

nasze najgłębsze potrzeby. A jeżeli przyjrzeć się dokładniej, są to nawet dwa różne argumenty, zależnie od tego, jak rozumie się owo doniosłe dobro, na które moglibyśmy liczyć, żyjąc w wierze.

Po pierwsze, może tutaj chodzić o dobro, które wierzący mają szansę zyskać, *jeśli ich wiara jest prawdą*. Przy tym rozumieniu pragmatyczny argument Jamesa jest wariantem rozumowania, którego innym słynnym przypadkiem był „zakład" Pascala. U samego Pascala zakład służył apologii chrześcijaństwa. W ujęciu Jamesa takim samym w istocie wywodem mógłby się posłużyć propagator jakiejkolwiek innej religii – ma się rozumieć tylko w stosunku do tych, dla których jest ona w ogóle „żywą hipotezą". Każda bowiem religia z natury swej obiecuje swoim wyznawcom jakąś nagrodę za wiarę. Twierdzi zatem, że jest dla nas bez porównania lepiej, jeśli w nią wierzymy[27]. To przyrzeczenie nagrody, obiecanej za życie w wierze, jest wprawdzie samo cząstką hipotezy religijnej, równie hipotetyczną jak i ona cała. Nie zrobi więc ono żadnego wrażenia na tych, którzy uważają tę hipotezę za niewiarygodną. Dla jej potencjalnych zwolenników jednakże – tych, którzy już skądinąd przynajmniej nie wykluczają jej prawdziwości – obawa przed utratą wielkiego dobra, które musiałoby ich ominąć w wypadku, gdyby przywołująca ich ku sobie religia była prawdziwa, może być dodatkowym, „przeważającym szalę" motywem, skłaniającym do tego, aby pójść za tym wezwaniem. Sam James czuje się jednym z tych „potencjalnych wyznawców" i pisze: „Jeżeli religia jest prawdziwa, a dowody na jej korzyść wciąż jeszcze niewystarczające, nie zamierzam [...] utracić jedynej szansy w życiu, by znaleźć się po stronie wygrywających"[28].

---

[27] W ujęciu Jamesa ta nagroda za wiarę nie czeka nas – jak u Pascala – dopiero w życiu przyszłym. Ma nam przypaść – albo właśnie ominąć nas – „nawet teraz", czyli jeszcze w tym życiu; por. niżej, „Wola wiary", s. 56.

[28] Por. niżej, „Wola wiary", s. 57. Warto dodać, że ten pascalowski argument pojawia się u Jamesa także w szczególnej wersji, przeznaczonej dla podmiotu zainteresowanego wyłącznie poznaniem. Także taki czysto poznawczy podmiot mógłby mieć słuszne powody, aby bez wystarczających racji intelektualnych skłonić się ku wierze w hipotezę religijną, gdyby cała ta hipoteza była dla niego „żywa", tj. nie wydawała się mu nieprawdopodobna, i gdyby jej cząstką było dla niego mniemanie, że *aby móc poznać* Boga, trzeba już w Niego wierzyć.

Skłaniając się ku życiu w wierze, sceptyk-pragmatyk może to jednak czynić nie tylko ze względu na zewnętrzną korzyść, jaką sobie po tym życiu obiecuje (czy to jeszcze w nim, czy to później). Może mieć także na względzie jego wewnętrzną wartość. Ta druga linia argumentacji w obronie prawa do wiary[29], ściśle splatająca się u Jamesa z pierwszą, jest nawet bardziej zgodna z aktywistycznym charakterem jego filozofii. W duchu tego aktywizmu należałoby może powiedzieć: Największym dobrem dla człowieka jest, jeżeli może działać stosownie do swojej natury, rozwijać zaszczepione w nim zdolności, czynić rzeczy, do których jest powołany i w których się realizuje. Może być jednak tak, że takie zgodne z naturą jakiegoś człowieka (czy nawet człowieka jako takiego) działanie jest w jego oczach możliwe jedynie w świecie, który ma pewien wymiar religijny – a traci dla niego sens w świecie „bez Boga". W takim wypadku skłaniając się ku postawie wiary człowiek wybiera ten z „możliwych światów", w którym życie ma dla niego więcej sensu. Kto wierząc w religijny porządek świata dzięki tej wierze żyje w bardziej wartościowy sposób, podejmuje działania, do których jest wręcz stworzony, i tak już odbiera swoją „nagrodę". Jest nią nie co innego, jak to sensowne życie. I tej nagrody nikt mu już nie wydrze – nawet gdyby jego wiara była tylko złudą.

Agnostyk odparłby jednak zapewne: Jeżeli ktoś naprawdę uważa, że życie zgodne z wiarą jest samo przez się sensowne – że miałoby sens nawet w wypadku, gdyby ta wiara okazała się nieprawdą, w takim razie – po co mu wiara? Być może jest mu ona potrzebna w jakimś innym celu, ale nie po to, żeby „umotywować" go czy też przywieść do obrania drogi życiowej, którą i tak ocenia jako wartościową. Czy bowiem ta ocena, jeśli tylko szczera, nie jest już sama dostateczną motywacją? Jeżeli zaś dana osoba tylko wmawia sobie, że uważa życie zgodne z wiarą za cenne samo dla siebie, podczas gdy faktycznie ceni je ze względu na nagrodę, jaka może ją za nie spotkać (w tym życiu lub w przyszłym), to czy nie wracamy tu do sytuacji, z którą mieliśmy już do czynienia przy zakładzie Pascala?

[29] Jest ona szczególnie wyraźna w eseju „Czy warto żyć?"

Jeżeli istnieje jakaś możliwa odpowiedź na ten ostatni zarzut agnostyka, da się ją chyba ująć w takim nieco bajkowym porównaniu: Wyobraźmy sobie starego żeglarza, dla którego najlepszą sprawą, jakiej mógłby poświęcić resztę swojego życia, byłaby jakaś wielka żegluga. Żeglarz wie o tym i jest także świadom, że ta żegluga byłaby dla niego najcenniejszą rzeczą, nawet gdyby nie miał dopłynąć do żadnego celu. Ta świadomość sama w sobie wystarczy już pewnie, ażeby wybrał się on w swoją podróż; może być jednak niewystarczająca, aby w niej wytrwał. Aby przezwyciężyć czekające go już na początku przeszkody, przełamać własne zmęczenie i nieuchronne zwątpienie, czy jego przedsięwzięcie ma sens, żeglarz może potrzebować wiary – wiary w to, że wbrew wątpliwościom jednak dotrze do nowego, kuszącego lądu. Czy zatem mając taką możliwość, nie postąpiłby on rozumnie, gdyby wzbudził w sobie tę wiarę? Tym bardziej że przecież wcale nie wyklucza, iż ten nieznany, pełen pokus i tajemnic ląd faktycznie jest dla niego osiągalny!

W naszkicowanym obrazie dwie rozróżnione linie pragmatycznej argumentacji – ta w stylu Pascala i ta „z sensu życia" – w pewien sposób łączą się z sobą. Może więc nie jest przypadkiem, że są one u Jamesa tak ściśle splecione.

Jak już stwierdziłem na początku tego wstępu, najwłaściwszym adresatem esejów Jamesa jest ten, kto wobec kwestii religijnych stoi na stanowisku teoretycznego sceptycyzmu (tj. uważa, że za pomocą samego rozumu nie da się ich rozstrzygnąć). Jamesa spór z agnostycyzmem jest walką o duszę takiego sceptyka (a był też dla tego autora walką o własną duszę, w tej mierze, w jakiej i ją przenikał sceptycyzm). Bo teoretyczny sceptyk może jeszcze zrobić ze swoją duszą bardzo różne rzeczy. Może naturalnie w każdej chwili przestać być takim sceptykiem, jeżeli znajdzie jakieś bardziej jednoznaczne – w swojej własnej ocenie – świadectwa za albo przeciw. Ale nawet pozostając w teorii sceptykiem, może w praktycznym życiu (także tym duchowym) zwrócić się w różnym kierunku. I agnostyk, i James wzywają go, żeby szedł z nimi. Czytający te szkice sceptyk na pewno sam wyrobi sobie zdanie, czyje towarzystwo bardziej mu od-

powiada i z kim woli pójść: czy z tym, który zabrania mu jakichkolwiek sądów bez wystarczających racji intelektualnych; czy z tym drugim, który przy niedostatku racji intelektualnych pozwala mu w uzasadnionych przypadkach kierować się względami pragmatycznymi. Czy może jeszcze z kim innym.

WOLA WIARY[1]

W niedawno opublikowanej biografii Fitza-Jamesa Stephena, napisanej przez jego brata, Leslie, znajduje się wspomnienie o szkole, do której tamten w dzieciństwie uczęszczał. Nauczyciel, niejaki pan Guest, zwracał się do swoich uczniów w takim oto stylu: „Gurney, jaka jest różnica między uzasadnieniem a uświęceniem? Stephen, udowodnij wszechmoc Boga!" itd. Osaczeni przez harwardzką wolnomyślność i indyferencję, skłonni jesteśmy wyobrażać sobie, że tu, w waszej porządnej, starej, ortodoksyjnej uczelni, nadal prowadzi się rozmowy mniej więcej na podobną modłę; i aby wam udowodnić, że my, ludzie z Uniwersytetu Harvarda, nie straciliśmy całkiem zainteresowania tymi nader istotnymi zagadnieniami, wygłoszę dzisiejszego wieczoru coś w rodzaju kazania na temat uzasadniania za pomocą wiary – to znaczy szkic o uzasadnianiu wiary, w obronie prawa do postawy dawania wiary w kwestiach religijnych, mimo że nasz intelekt jest z czysto logicznego punktu widzenia wolny od jakiegokolwiek przymusu w tym względzie. Stosownie do tego, tytuł mojego wykładu brzmi: „Wola wiary".

Od dawna bronię przed moimi studentami prawomocności dobrowolnie przyjętej wiary; z chwilą jednak, gdy nasiąkną duchem logiki, z reguły odmawiają uznania filozoficznej prawomocności moich wywodów – choć sami przecież zawsze są przepojeni tą czy inną wiarą. Ja jednak wciąż jestem tak głęboko przekonany o słuszności mojego stanowiska, że uznałem wasze zaproszenie za dobrą okazję do jaśniejszego przedstawienia moich tez. Może wasze umysły okażą się

[1] Mowa wygłoszona w Klubach Filozoficznych Uniwersytetów Yale i Browna. Opublikowana w „New World", czerwiec 1896.

bardziej otwarte od tych, z którymi miałem do czynienia do tej pory. Będę starał się mówić językiem jak najmniej technicznym, aczkolwiek muszę zacząć od ustalenia kilku pomocnych dla naszego celu rozróżnień.

I

Nazwijmy h i p o t e z ą wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania; i tak jak mówimy o żywych i wygasłych zainteresowaniach, będziemy mówić o żywych i wygasłych, czyli martwych, hipotezach. Hipoteza jest żywa, jeżeli do osoby, której została zaproponowana, przemawia jako rzeczywista możliwość. Jeżeli poproszę was, abyście uwierzyli w Mahdiego, idea ta nie porusza nijak waszej natury – nie wznieca w niej nawet iskierki zainteresowania. Jako hipoteza jest zupełnie martwa. Natomiast dla Araba (nawet jeżeli nie należy do wyznawców Mahdiego) hipoteza mieści się w kręgu dających się pomyśleć możliwości: jest żywa. Dowodzi to, że żywość lub martwota hipotezy nie jest jej wewnętrzną właściwością, lecz stosunkiem do niej indywidualnego, myślącego podmiotu. Miarą żywości hipotezy jest gotowość podmiotu do działania. Maksymalny stopień żywości hipotezy wiąże się z pełną gotowością podmiotu do działania, co w praktyce oznacza niezachwiane przekonanie. Niemniej najmniejszej nawet gotowości do działania towarzyszy pewna skłonność do dawania wiary.

Następnie, nazwijmy rozstrzygnięcie między dwiema hipotezami o p c j ą. Opcje mogą być rozmaitego typu: (1) ż y w e lub m a r t w e; (2) p r z y m u s o w e lub d o u n i k n i ę c i a; (3) w a ż k i e lub b ł a h e; a opcję przymusową, żywą i ważką możemy na nasz użytek nazwać opcją a u t e n t y c z n ą.

1. Opcja nazywa się żywą, jeżeli obie hipotezy do wyboru są żywe. Jeżeli powiem: „Bądźcie teozofami albo mahometanami", powstała opcja będzie prawdopodobnie martwa, ponieważ przypuszczalnie obie hipotezy są dla was martwe. Jeżeli powiem natomiast: „Bądźcie agnostykami albo chrześcijanami", rzecz ma się inaczej: biorąc pod uwagę waszą edukację, obie hipotezy w jakimś stopniu, choćby i niewielkim, przemawiają do waszego przekonania.

2. Następnie, jeżeli powiem: „Zdecydujcie się, czy zabierać ze sobą parasol, czy nie", nie będzie to autentyczna opcja, ponieważ nie jest przymusowa. Można jej łatwo uniknąć nie wychodząc w ogóle z domu. Podobnie, jeżeli mówię: „Pokochajcie mnie albo znienawidźcie", „Ogłoście, że moja teoria jest prawdziwa, lub ogłoście, że jest fałszywa", możecie uniknąć wyboru. Możecie zachować wobec mnie obojętność, nie kochać ani nie nienawidzić, możecie też uchylić się od wydawania sądu na temat mojej teorii. Jeżeli jednak powiem: „Przyjmijcie tę prawdę lub radźcie sobie bez niej", stawiam was przed wyborem przymusowym, prócz członów tej alternatywy nie ma bowiem żadnego stanowiska, które można byłoby zająć. Każdy dylemat sformułowany na zasadzie wyczerpującej dysjunkcji logicznej, bez możliwości powstrzymania się od wyboru, stanowi opcję przymusową.

3. Wreszcie, gdybym był Nansenem i zaproponował wam udział w ekspedycji na biegun północny, wasza opcja byłaby ważka; przypuszczalnie nie mielibyście bowiem więcej podobnych okazji i wasz obecny wybór albo zamknąłby wam drogę do nieśmiertelności należnej odkrywcom bieguna północnego, albo dałby wam do rąk przynajmniej szansę na jej osiągnięcie. Kto odmawia skorzystania z niepowtarzalnej okazji, ten traci nagrodę z równym skutkiem, jak gdyby próbował i przegrał. *Per contra*, opcja jest błaha, kiedy okazja nie jest niepowtarzalna, kiedy stawka jest nieistotna lub kiedy decyzja jest odwracalna i można ją będzie zmienić, jeżeli okaże się niemądra. Życie naukowe obfituje w tego rodzaju trywialne opcje. Chemik uznaje tę czy inną hipotezę za wystarczająco żywą, aby poświęcić rok na jej zweryfikowanie: jest do tego stopnia przekonany o jej prawdziwości. Jeżeli jednak jego eksperymenty nie dadzą ostatecznego rozstrzygnięcia, rzecz sprowadza się do straty pewnej ilości czasu, nie powodując poważniejszej szkody.

Pamiętanie o tych rozróżnieniach ułatwi nam dalszą dyskusję.

II

Następną kwestią do rozpatrzenia jest mechanizm psychologiczny kształtowania się ludzkich sądów. Biorąc pod uwagę jedne fakty, mamy wrażenie, że u źródeł wszystkich naszych przekonań leżą namiętności i wola. Natomiast inne fakty sugerują, że namiętności i wola nic nie znaczą z chwilą, gdy intelekt wyda swoje orzeczenie. Weźmy na początek fakty tego drugiego rodzaju.

Czyż nie popadamy w jawną niedorzeczność mówiąc, że wola może kształtować nasze zapatrywania? Czyż wola zdolna jest pomagać lub przeszkadzać intelektowi w rozpoznawaniu prawdy? Czy możemy na własne życzenie uznać Abrahama Lincolna za postać mityczną, a wszystkie jego portrety w „McClure's Magazine" za podobizny kogoś innego? Czy leżąc w łóżku targani reumatyzmem możemy, największym choćby wysiłkiem woli lub w wyniku najgorętszego nawet pragnienia, aby to było prawdą, przekonać samych siebie, że nic nam nie dolega, albo czy potrafimy wzbudzić w sobie uczucie pewności, że dwa banknoty jednodolarowe, które mamy w kieszeni, dają w sumie sto dolarów? Możemy wypowiedzieć każdą z tych rzeczy, lecz jesteśmy absolutnie niezdolni do uwierzenia w którąkolwiek z nich; a przecież z takich właśnie rzeczy składa się budowla prawd, którym dajemy wiarę – fakty, bliskie lub odległe, jak powiedział Hume, i stosunki między ideami, które dla nas są, jeżeli widzimy, że są, lub ich nie ma, jeżeli widzimy, że ich nie ma, a których, jeżeli ich nie ma, nie można urzeczywistnić żadnym naszym działaniem.

W *Myślach* Pascala znajduje się sławny wywód, znany w literaturze jako zakład Pascala. Próbuje on narzucić nam chrześcijaństwo za pomocą rozumowania opartego na założeniu, że nasze zainteresowanie prawdą przypomina zainteresowanie wygraną w grze hazardowej. W swobodnym przekładzie jego słowa brzmią następująco: Musisz albo wierzyć, albo nie wierzyć, że Bóg istnieje – co wybierasz? Twój ludzki rozum nie ma tu nic do powiedzenia. Między tobą i naturą rzeczy toczy się gra, w której w dniu sądu wypadnie orzeł lub reszka. Zważ swoje zyski i straty w przypadku, gdybyś

wszystko postawił na orła, czyli istnienie Boga: jeżeli wygrasz, zyskujesz wieczną szczęśliwość; jeżeli przegrasz, nie tracisz nic. Gdyby w tym zakładzie była tylko jedna szansa na nieskończenie wiele, że Bóg istnieje, i tak powinieneś wszystko na nią postawić; bo choć z pewnością ryzykujesz w ten sposób skończoną stratę, każda skończona strata jest do przyjęcia. Nawet nieunikniona strata jest do przyjęcia, jeżeli istnieje najdrobniejsza możliwość nieskończonego zysku. Idź więc i używaj wody święconej, bierz udział we mszy; wiara przybędzie i uciszy twoje skrupuły – *Cela vous fera croire et vous abtira*. Dlaczego by nie? Właściwie, co masz do stracenia?

Prawdopodobnie macie wrażenie, że wiara religijna, która wyraża się w ten sposób, w języku salonu gry, ucieka się do swoich ostatnich atutów. Niewątpliwie osobista wiara Pascala w msze i wodę święconą ma zupełnie inne źródła; i ta sławna stronica jego dzieła jest tylko argumentem przeznaczonym dla innych, ostatnim, desperackim zrywem przeciwko zatwardziałości niewierzącego serca. Odnosimy wrażenie, że rozmyślne, w wyniku mechanicznej kalkulacji, przyjęcie wiary w msze i wodę święconą pozbawiłoby ją wewnętrznego autentyzmu; i gdybyśmy byli na miejscu Boga, prawdopodobnie z wielką przyjemnością wyłączylibyśmy tego pokroju wierzących z udziału w nieskończonej nagrodzie. Jest oczywiste, że bez pewnej uprzedniej skłonności do wiary w msze i wodę święconą opcja, którą Pascal zaproponował woli, nie jest opcją żywą. Z pewnością żaden Turek nie zacznie z tego względu chodzić na msze i używać wody święconej; a nawet nam, protestantom, owe środki zbawienia wydają się tak bezspornie niestosowne, że logika Pascala, która się do nich szczególnie odwołuje, nie robi na nas żadnego wrażenia. Równie dobrze mógłby do nas Mahdi napisać te słowa: „Jam jest tym Oczekiwanym, którego Bóg stworzył w swoim blasku. Zyskasz nieskończoną szczęśliwość, jeśli uwierzysz we mnie; w przeciwnym razie będziesz wyjęty spod światła słonecznego. Zważ zatem swój nieskończony zysk, jeżeli jestem tym, za kogo się podaję, wobec swej skończonej ofiary, jeżeli nim nie jestem!" Jego logika byłaby logiką pascalowską; na próżno jednak próbowałby posłużyć się nią w stosunku do nas, ponieważ hipoteza, którą nam proponuje, jest martwa.

Nie mamy najmniejszej skłonności do działania na jej podstawie.

Mówienie o dawaniu wiary na skutek aktu woli wydaje się więc, z jednego punktu widzenia, po prostu niemądre. Z innego punktu widzenia jest więcej niż niemądre, jest niegodziwe. Kto uda się do wspaniałego gmachu nauk przyrodniczych i zobaczy, jak został wzniesiony; ile tysięcy bezinteresownych, moralnych żywotów ludzkich leży pogrzebanych w samych jego fundamentach; ile cierpliwości i poświęcenia, ile tłumienia upodobań, ile uległości wobec nieubłaganych praw następstwa faktów zewnętrznych zostało w jego cegłach i zaprawie murarskiej; jak absolutnie bezosobowo stoi w swoim ogromnym majestacie – jakże wówczas bezrozumny i żałosny wydaje się byle maluczki sentymentalista, który przychodzi wypuszczać dowolne kółeczka z dymu i rości sobie pretensje do rozstrzygnięć wedle swoich prywatnych urojeń! Czy można się dziwić, że ludzie wychowani w bezwzględnej, męskiej szkole nauki mają ochotę wymiotować takim subiektywizmem? Cały system powinności wykształcony na wydziałach nauk przyrodniczych jest ślepo wymierzony przeciw tolerowaniu nieodpowiedzialnego marzycielstwa; toteż nic bardziej naturalnego dla ludzi zarażonych naukową gorączką niż popaść w przeciwną skrajność i pisać czasami tak, jak gdyby niezłomnie prawdomówny intelekt powinien w swoim pucharze stanowczo dawać pierwszeństwo goryczy i nieprzystępności przed odruchami serca.

Krzepi moją duszę mocne przekonanie,
Że choć ja sam zginę, Prawda się ostanie

śpiewa Clough, podczas gdy Huxley woła: „Moją jedyną pociechą jest myśl, że choćby następne pokolenia nie wiem jak głęboko upadły, póki będą trzymać się prostej zasady, aby nie rościć sobie prawa do przekonań pozbawionych racji rozumowych tylko dlatego, że może być im wygodnie rościć je sobie [słowa «rościć je sobie» w tym miejscu są wyraźnym pleonazmem – uwaga WJ], nie stoczą się na dno niegodziwości". A ów rozkoszny *enfant terrible*, Clifford, pisze: „Dawanie wiary nie udowodnionym i bezkrytycznie przyjętym twier-

dzeniom gwoli pociechy i dla prywatnej przyjemności wierzącego jest profanacją. [...] Kto chciałby zasłużyć się bliźnim, ten będzie strzegł czystości swoich przekonań z fanatyczną, zazdrosną dbałością, aby nawet przez moment nie opierały się na niegodnych podstawach, co okrywa plamą nie do zmazania. [...] Akceptacja [jakiegoś] przeświadczenia bez wystarczających dowodów [nawet jeżeli to przeświadczenie jest prawdziwe, jak Clifford wyjaśnia na tej samej stronie – uwaga WJ] daje kradzioną przyjemność. [...] Grzeszną, ponieważ kradzioną w sposób urągający naszym obowiązkom wobec ludzkości. Winniśmy bowiem wystrzegać się takich przekonań jak zarazy, która może szybko opanować nasze ciało, a potem rozszerzyć się na całe miasto. [...] Dawanie wiary czemukolwiek bez wystarczających dowodów jest rzeczą złą zawsze, wszędzie i dla każdego".

III

Wszystko to wziąć można za myśl zdrową, nawet kiedy jest wyrażona, jak u Clifforda, nieco przesadnie patetycznym tonem. Wolna wola i proste chcenie wyglądają przecież, w kwestiach dawania wiary, jak piąte koło u wozu. Niemniej, gdyby ktokolwiek na tej podstawie zakładał, że po ulotnieniu się chcenia, woli i preferencji uczuciowych zostaje tylko wgląd intelektualny, lub że wówczas czysty rozum decyduje o naszych mniemaniach, ten równie jawnie rozmijałby się z faktami.

Nasza natura wolicjonalna nie potrafi włączyć powtórnie do obiegu jedynie tych hipotez, które już są martwe. Są one jednak dla nas martwe głównie skutkiem wcześniejszego działania przeciwnych skłonności naszej natury. Mówiąc „natura wolicjonalna", mam na uwadze nie tylko rozmyślne akty woli zdolne do ukształtowania nawyków myślenia, od których teraz nie potrafimy się uwolnić – mam na uwadze wszelkie czynniki mające wpływ na przekonania, jak obawy i nadzieje, przesądy i namiętności, naśladownictwo i stronniczość, presja moralna naszej kasty i sfery. Stwierdzamy jako pewien stan rzeczy, że nie wiadomo skąd i dlaczego mamy jakieś przeko-

nania. Balfour nazywa „autorytetem" wszystkie te wpływy wynikające z klimatu intelektualnego i decydujące o tym, które hipotezy są dla nas możliwe, a które nie, które są żywe, a które martwe. Tu, w tej sali, wszyscy wierzymy w molekuły i w prawo zachowania energii, w demokrację i w konieczny postęp, w protestantyzm i w obowiązek walki w imię „doktryny nieśmiertelnego Monroe'a"[2], nie mając na to wszystko żadnych racji godnych tego miana. Nie mamy ani trochę jaśniejszego wglądu w te sprawy, a może nawet mamy wgląd znacznie bardziej mętny, niż mógłby mieć jakikolwiek niedowiarek w tych kwestiach. Jego niekonwencjonalna postawa prawdopodobnie znajdowałaby jakieś przesłanki na poparcie jego zapatrywań; u nas jednak nie wgląd, lecz prestiż głoszonych opinii rzuca iskrę, która podpala nasze uśpione arsenały wiary. Naszemu rozumowi wystarcza, u dziewięciuset dziewięćdziesięciu dziewięciu ludzi na tysiąc, jeżeli potrafi znaleźć kilka argumentów nadających się do wyrecytowania w przypadku, gdyby nasza łatwowierność spotkała się z cudzą krytyką. Nasza wiara jest wiarą w wiarę kogoś innego i tak jest niemal zawsze, nawet w sprawach największej wagi. Czymże jest, na przykład, nasza wiara w prawdę jako taką, wiara, że jest coś takiego, jak prawda, że nasze umysły i ona są stworzone dla siebie, jeżeli nie tylko żarliwą afirmacją pragnienia, na którym opiera się nasz system społeczny? Chcemy znać jakąś prawdę; chcemy mieć przekonanie, że nasze eksperymenty, badania i dyskusje nieustannie nas do niej przybliżają; i że w duchu tego przekonania gotowi jesteśmy toczyć boje przez całe nasze myślące życie. Jeżeli jednak sceptyk pyrroński zapyta nas, skąd wiemy to wszystko, czy nasza logika potrafi znaleźć odpowiedź? Nie! Oczywiście, że nie. Mamy tylko jedno postanowienie woli przeciw innemu – jesteśmy skłonni kierować się w życiu wiarą lub założeniem, którego sceptyk, ze swej strony, nie zamierza przyjąć[3].

---

[2] Ogłoszona w 1823 roku deklaracja prezydenta Jamesa Monroe'a głosząca, że USA będą traktować jako akt nieprzyjazny wtrącanie się państw europejskich w sprawy państw Ameryki Łacińskiej i że półkula zachodnia nie jest już dostępna europejskiemu osadnictwu kolonialnemu [przyp. tłum.].

[3] Porównaj wspaniałą stronę 310 w S. H. Hodgson, *Time and Space*, London 1865.

Z reguły nie przyjmujemy do wiadomości faktów ani nie dajemy wiary teoriom, które do niczego się nie przydają. Kosmiczne emocje Clifforda nie mają żadnego zastosowania dla uczuć chrześcijańskich. Huxley atakuje biskupów, ponieważ według jego koncepcji życia z kapłaństwa nie ma żadnego pożytku. Newman, przeciwnie, przechodzi na katolicyzm i znajduje wszelkie racje za dochowaniem mu wierności, ponieważ stan kapłański zaspokaja, jego zdaniem, pewną organiczną potrzebę i budzi jego zachwyt. Dlaczego tak niewielu „naukowców" ma ochotę choćby tylko przyjrzeć się dowodom na rzecz tak zwanej telepatii? Ponieważ uważają, jak powiedział mi kiedyś pewien czołowy biolog, już nieżyjący, że nawet gdyby takie zjawisko rzeczywiście występowało, uczeni powinni zespolić swoje wysiłki, aby je utrzymać w tajemnicy przed światem. Inaczej przekreśliłoby ono jednostajność Przyrody i najrozmaitsze inne założenia niezbędne uczonym do realizacji ich dążeń. Gdyby jednak temu samemu człowiekowi pokazać coś, do czego, jako uczony, mógłby *wykorzystać* telepatię, mógłby nie tylko przystąpić do badania dowodów, ale nawet uznać je za całkiem wystarczające. Prawo, które chcieliby nam narzucić logicy – jeżeli można nazwać logikami ludzi gotowych wyłączyć z rozważań naszą naturę wolicjonalną – opiera się jedynie na ich naturalnej chęci wyeliminowania wszystkiego, dla czego, jako zawodowi logicy, nie znajdują zastosowania.

Nasza pozaintelektualna natura ma zatem najwyraźniej wpływ na nasze przekonania. Jedne namiętności i postanowienia woli wyprzedzają przekonania, inne następują po nich, i tylko te ostatnie przychodzą poniewczasie; lecz i one nie przybywają za późno, jeżeli poprzednie działanie namiętności prowadziło w ich kierunku. Argument Pascala nie jest więc bezskuteczny, lecz wydaje się stawiać kropkę nad i, ostatnim pociągnięciem dopełniać naszą wiarę w msze i wodę święconą. Sytuacja bynajmniej nie przedstawia się prosto; a czysta wnikliwość i logika, bez względu na ich funkcje idealne, nie są jedynymi czynnikami, które realnie kształtują nasz system wiary.

IV

Naszym kolejnym zadaniem, po stwierdzeniu zawiłości sytuacji, jest postawienie pytania, czy należy uznać ją za naganną, patologiczną, czy przeciwnie, trzeba ją potraktować jako normalny składnik procesu podejmowania decyzji. Teza, której bronię, brzmi więc następująco: *Nasze namiętności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić, ilekroć opcja jest autentyczna, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach; powiedzieć bowiem, w takich okolicznościach: „Powstrzymaj się od decyzji, pozostaw kwestię bez rozstrzygnięcia", jest tak samo postanowieniem opartym na namiętnościach, jak rozstrzygnięcie na tak lub nie, oraz jest narażone na takie samo ryzyko rozminięcia się z prawdą.* Ufam, że teza tak abstrakcyjnie sformułowana stanie się wkrótce całkiem jasna. Najpierw jednak muszę zająć się sprawami o charakterze poniekąd przygotowawczym.

V

Należy zauważyć, że na użytek niniejszej dyskusji stajemy na stanowisku „dogmatycznym" – mam na myśli stanowisko, które całkowicie ignoruje systematyczny sceptycyzm filozoficzny. Rozmyślnie postanawiamy przyjąć postulat, którego nie przyjmie sceptyk, mianowicie, że prawda istnieje i że dążenie do niej jest przeznaczeniem naszych umysłów. W tym miejscu zatem nasze drogi rozchodzą się absolutnie. Niemniej wiarę w istnienie prawdy i w dochodzenie naszych umysłów do niej można wyznawać na dwa sposoby. Można mówić o *empirystycznej* i *absolutystycznej* wierze w prawdę. Absolutyzm w tej kwestii powiada, że nie tylko możliwe jest poznanie prawdy, lecz że kiedy do niego dojdziemy, możemy

też wiedzieć, że je osiągnęliśmy; podczas gdy empiryzm uważa, że choć jesteśmy w stanie dotrzeć do prawdy, to i wtedy nie możemy niezawodnie wiedzieć, że ją już znamy. Co innego wiedzieć, a co innego wiedzieć na pewno, że się wie. Można utrzymywać, że pierwsze jest możliwe, a drugie nie; toteż empiryzm i absolutyzm, chociaż żadne z nich nie jest sceptycyzmem w zwykłym filozoficznym sensie tego słowa, zasadniczo różnią się stopniem dogmatyzmu.

Przyglądając się historii zapatrywań, widzimy, że nastawienie empirystyczne zasadniczo panowało w nauce, podczas gdy w filozofii zawsze było górą nastawienie absolutystyczne. W samej rzeczy, swoista szczęśliwość osiągana dzięki filozofii polegała głównie na przekonaniu przedstawicieli kolejnych szkół lub systemów, że oto oni uzyskali niezachwianą pewność. „Inne filozofie są zestawem w większości fałszywych opinii; moja filozofia daje solidne podstawy raz na zawsze" – któż w tym sformułowaniu nie rozpozna motywu przewodniego każdego systemu godnego swojej nazwy? System, jeżeli w ogóle ma być systemem, musi powstać jako system zamknięty, w którym ten lub inny szczegół można ewentualnie zmienić, ale jego istotnych rysów nigdy!

Scholastyczna ortodoksja, do której należy wracać, ilekroć chodzi o znalezienie zupełnie jasnego sformułowania, bardzo pięknie przetworzyła to absolutystyczne przekonanie w tak zwaną doktrynę „dowodu obiektywnego". Jeżeli, na przykład, nie potrafię wątpić, że oto istnieję w waszej obecności, że dwa jest mniejsze od trzech lub że skoro wszyscy ludzie są śmiertelni, to ja też jestem śmiertelny, to dlatego, że wymienione rzeczy narzucają się mojemu intelektowi z nieodpartą siłą. Ostateczną podstawą owego przysługującego pewnym sądom obiektywnego dowodu jest *adaequatio intellectus nostri cum re*. Pewność zeń wynikająca zakłada *aptitudinem ad extorquendum certum assensum* ze strony prawdy, w której obliczu stajemy, i ze strony podmiotu *quietem in cognitione*, z chwilą gdy przedmiot jest podany umysłowi tak, że nie pozostawia żadnej możliwości wątpienia; a w całej tej sprawie biorą udział wyłącznie *entitas ipsa* przedmiotu i *entitas ipsa* umysłu. My, niedbali, nowocześni myśliciele, nie lubimy posługiwać się łaciną – a nawet nie lubimy w ogóle po-

sługiwać się ustalonymi terminami; w gruncie rzeczy jednak, nasz własny stan umysłu bardzo przypomina przytoczony przed chwilą opis, ilekroć bezkrytycznie skłaniamy się ku czemuś: Ty wierzysz w dowód obiektywny, i ja wierzę. Co do niektórych rzeczy mamy poczucie pewności: wiemy i wiemy, że wiemy. Coś tyknie wewnątrz nas, jakiś dzwon uderzy dwanaście razy, kiedy wskazówki naszego umysłowego zegara obiegną tarczę i spotkają się w godzinie południa. Najwięksi empiryści wśród nas są empirystami dopiero po namyśle: kiedy zostawić ich własnym instynktom, popadają w dogmatyzm niczym nieomylni papieże. Kiedy Cliffordowie powiadają nam, jak wielkim grzechem jest być chrześcijaninem mając tak „niewystarczające dowody", niewystarczalność jest ostatnią rzeczą, jaką mają na myśli. Dla nich dowody są absolutnie wystarczające, tylko że prowadzą w przeciwną stronę. Tak święcie wierzą w antychrześcijański porządek świata, że nie pozostaje im żaden żywy wybór: chrześcijaństwo jest od samego początku martwą hipotezą.

VI

Skoro jednak wszyscy instynktownie jesteśmy absolutystami, to co, jako adepci filozofii, powinniśmy z tym zrobić? Czy mamy przyznawać się do absolutyzmu i bronić go? Czy mamy potraktować go jako słabość naszej natury, słabość, od której powinniśmy się uwolnić, jeśli potrafimy?

Jestem szczerze przekonany, że jako ludziom myślącym przystoi nam wybrać jedynie drugą drogę. Idee obiektywnego dowodu i pewności niewątpliwie świetnie nadają się do intelektualnych igraszek, gdzież jednak je znaleźć na tej planecie, w mdłym świetle księżyca, pośród mar sennych? Dlatego osobiście jestem stuprocentowym empirystą, jeżeli chodzi o moją teorię ludzkiego poznania. Niewątpliwie żyję praktyczną wiarą, że musimy nadal gromadzić doświadczenia i zastanawiać się nad nimi, tylko w ten bowiem sposób możemy dojść do prawdziwszych zapatrywań; sądzę jednak, że jest ogromnym błędem trwać w jakimkolwiek mniemaniu – absolutnie obojętne w jakim – jak gdyby nie mogło ono

nigdy zostać zreinterpretowane lub skorygowane, i sądzę, że cała historia filozofii potwierdzi moje słowa. Jest tylko jedna niezawodnie pewna prawda i jest to prawda całkowicie na sceptycyzm pyrroński odporna – prawda, że obecne zjawisko świadomości istnieje. To jednak jest tylko nagim punktem wyjścia poznania, zwykłym przyznaniem, że istnieje coś, o czym można filozofować. Różne filozofie są tylko rozmaitymi próbami wyrażenia, czym to coś naprawdę jest. Jeśli udamy się do bibliotek, jakże głębokie różnice zdań odkryjemy! Gdzie jest jakaś niewątpliwie prawdziwa odpowiedź? Oprócz abstrakcyjnych twierdzeń porównawczych (takich jak że dwa dodać dwa równa się cztery), twierdzeń, które same przez się nie mówią nam nic o konkretnej rzeczywistości, nie znamy ani jednego twierdzenia uważanego kiedykolwiek przez kogokolwiek za bezspornie pewne, którego ktoś inny nie uważałby za fałszywe lub też przynajmniej szczerze by nie kwestionował. Wyjście poza aksjomaty geometrii, nie dla zabawy, lecz zupełnie serio, przez niektórych naszych współczesnych (jak Zöllner i Charles H. Hinton) oraz odrzucenie całej logiki arystotelesowskiej przez heglistów są tego dobitnym przykładem.

Żaden sprawdzian prawdy na temat rzeczywistości nie został nigdy powszechnie przyjęty. Jedni uznają kryterium zewnętrzne w stosunku do momentu postrzeżeniowego, upatrując je w objawieniu, *consensus gentium*, instynktach serca lub usystematyzowanym doświadczeniu gatunku. Inni właśnie moment postrzeżeniowy uznają za swój sprawdzian – Kartezjusz, na przykład, z jego jasnymi i wyraźnymi ideami gwarantowanymi przez prawdomówność Boga; Reid z jego „zdrowym rozsądkiem"; albo Kant z jego formami sądu syntetycznego *a priori*. Niemożność pojęcia czegoś przeciwnego; podatność na weryfikację za pomocą zmysłów; osiągnięcie zupełnej organicznej jedności lub samoistności właściwej rzeczy, która jest swoim własnym innobytem – oto kolejno stosowane kryteria. Wielce osławione dowody obiektywne nigdy nie triumfują, pozostając przedmiotem dążeń lub *Grenzbegriff* wyznaczającym nieskończenie odległy ideał życia umysłowego. Twierdzić, że pewne prawdy go osiągnęły, oznacza po prostu tyle, że gdy się je uważa za prawdziwe

i gdy one *są* prawdziwe, to ich dowody są obiektywne, w przeciwnym razie nie są obiektywne. Jednakowoż przekonanie, że przyjęte dowody są rzeczywiście z gatunku obiektywnych, jest, praktycznie rzecz biorąc, jeszcze jednym subiektywnym zapatrywaniem dołączonym do innych. Co za rozmaitość sprzecznych zdań pretendowała do posiadania obiektywnych dowodów i absolutnej pewności! Świat jest od początku do końca racjonalny – jego istnienie jest ostatecznym, brutalnym faktem; istnieje Bóg osobowy – Bóg osobowy jest nie do pojęcia; istnieje pozaumysłowy, bezpośrednio znany świat fizyczny – umysł może znać jedynie swe własne idee; istnieje jakiś imperatyw moralny – obowiązek jest jedynie wypadkową pragnień; w każdym człowieku tkwi stała zasada duchowa – istnieją tylko zmienne stany umysłu; istnieje nieskończony łańcuch przyczyn – istnieje absolutna, pierwsza przyczyna; wieczna konieczność – wolność; cel – bezcelowość; pierwotna Jednia – pierwotna Wielość; powszechna ciągłość – zasadnicza nieciągłość rzeczy; nieskończoność – skończoność. Istnieje to – istnieje tamto; nie ma właściwie niczego, czego by ktoś nie uważał za absolutną prawdę, a kto inny za absolutny fałsz; i żaden z tych absolutystów nigdy chyba nie dopuścił do siebie myśli, że kłopot niezmiennie może być zasadniczej natury, że intelekt, nawet gdy prawda znajdzie się w jego bezpośrednim zasięgu, może nie mieć żadnego niezawodnego znaku dla rozpoznania, czy to istotnie jest prawda. Pamiętając, że doktryna pewności obiektywnej znalazła najbardziej imponujące praktyczne zastosowanie w skrupulatnych pracach Świętej Inkwizycji, zaprawdę ma się niewiele ochoty na poważne jej traktowanie. Proszę jednak zwrócić uwagę, że kiedy jako empiryści porzucamy doktrynę obiektywnej pewności, to razem z nią nie porzucamy samego dążenia do prawdy lub nadziei na jej osiągnięcie. Nadal wierzymy bez zastrzeżeń w jej istnienie, nadal uważamy, że dzięki systematycznemu gromadzeniu doświadczeń i nieustannemu myśleniu coraz bardziej zbliżamy się do niej. Zasadnicza różnica między nami i scholastykami polega na odmienności metody. System scholastyczny zawdzięcza swą siłę zasadom, źródłom, *terminus a quo* jego myśli; nasza siła leży w wynikach, rezultatach, *terminus ad*

quem. Nie o tym, skąd myśl przybywa, lecz o tym, dokąd prowadzi, decydować należy. Empiryście jest obojętne, z jakich stron jego hipoteza pochodzi: mógł ją uzyskać nie przebierając w środkach; mógł iść za podszeptem namiętności lub za przypadkową sugestią; jeżeli jednak cały tok myślenia nie przestaje jej potwierdzać, to mu wystarcza, aby nazywać ją prawdziwą.

VII

Na zakończenie wstępnych rozważań należy dodać jeszcze jedną drobną, ale istotną uwagę. Na nasze powinności w zakresie formułowania sądów można zapatrywać się na dwa sposoby – sposoby zasadniczo odmienne, aczkolwiek różnice między nimi nie spotkały się, jak dotąd, z należytym zainteresowaniem ze strony teorii poznania. Musimy poznawać prawdę oraz musimy unikać błędu – oto naczelne i najważniejsze przykazania dla nas jako kandydatów na posiadaczy wiedzy; nie należy jednak uważać ich za dwa sformułowania tego samego nakazu. Każde z nich stanowi odrębne prawo. Może się wprawdzie zdarzyć, że uznając prawdę *A* unikniemy w związku z tym uznania fałszu *B*, nigdy jednak samo nieuznawanie *B* nie doprowadzi do tego, abyśmy koniecznie uznali *A*. Unikając *B* możemy przecież pójść na lep innych fałszywych sądów, *C* lub *D*, równie niestosownych jak *B*; możemy też uniknąć *B* nie dając wiary w ogóle niczemu, nawet *A*.

Poznawaj prawdę! Wystrzegaj się błędu! – to, jak widzimy, dwa materialnie odrębne prawa; i wybierając między nimi możemy nadać zupełnie inne barwy całemu naszemu życiu intelektualnemu. Możemy uważać pogoń za prawdą za rzecz o fundamentalnym znaczeniu, a unikanie błędu za rzecz drugorzędną; albo, przeciwnie, traktować unikanie błędu jako najpilniejsze zadanie, a prawda niechaj czeka na swoją kolej. Clifford w cytowanym wyżej, pouczającym urywku nawołuje nas do przyjęcia drugiej linii postępowania. Nie dowierzajcie niczemu, powiada, trzymajcie swój sąd w stanie ciągłego zawieszenia, aby poprzestając na niewystarczających dowo-

dach nie narażać się na straszliwe ryzyko przyjmowania kłamstw za dobrą monetę. Z drugiej strony można uważać, że ryzyko błądzenia jest błahostką w porównaniu z dobrodziejstwami rzeczywistej wiedzy i lepiej być gotowym w swych badaniach wiele razy dać się wyprowadzić w pole niż w nieskończoność odkładać szansę odgadnięcia prawdy. Osobiście nie widzę żadnej możliwości przyłączenia się do Clifforda. Należy pamiętać, że owo poczuwanie się do obowiązku względem prawdy lub obowiązku względem błędu jest tylko wyrazem naszych namiętności. Z biologicznego punktu widzenia nasze umysły gotowe są wydać z siebie fałsz tak samo jak prawdę i kto powiada: „Lepiej na zawsze wyrzec się wszelkich przekonań niż uwierzyć jednemu kłamstwu!", ten po prostu demonstruje ogarniającą go trwogę na myśl, że mógłby wyjść na durnia. Może mieć stosunek krytyczny do wielu swoich pragnień i obaw, lecz tej jednej obawie jest niewolniczo posłuszny. Nie umie sobie wyobrazić, że ktokolwiek mógłby zakwestionować jej wiążącą siłę. Co do mnie, nie jestem wcale wolny od strachu przed błędem łatwowierności; potrafię jednak uznać, że są gorsze rzeczy, które mogą się przytrafić człowiekowi na tym świecie; toteż nawoływania Clifforda mają dla mnie wydźwięk zgoła fantastyczny. Przypominają generała, który poucza swoich żołnierzy, że lepiej trzymać się z daleka od pola walki niż narazić się na choć jedną ranę. Nie tak odnoszono zwycięstwa nad wrogami i nad przyrodą. Na pewno nie należy traktować naszych błędów tak pryncypialnie. W świecie, w którym niewątpliwie będziemy je popełniać mimo całej naszej ostrożności, nieco lekkomyślna postawa wydaje się zdrowsza od zbytniej nerwowości w tej materii. W każdym razie wydaje się, że ta pierwsza najbardziej przystoi filozofom empirystom.

VIII

Obecnie, po tych wszystkich wstępach, przejdźmy prosto do naszego głównego zagadnienia. Powiedziałem już, i teraz powtarzam, że nie tylko stwierdzamy, iż namiętności faktycznie mają wpływ na nasze zapatrywania, ale też, że są sytuacje,

w których ten wpływ na wybór między zapatrywaniami należy uważać za niezbędny i pełnoprawny czynnik decydujący o naszych rozstrzygnięciach.

Obawiam się, że niektórzy słuchacze zaczną w tym miejscu wietrzyć niebezpieczeństwo i nie zechcą dłużej nadstawiać uszu moim słowom. Dwa pierwsze stopnie namiętności musieliście rzeczywiście uznać za niezbędne – musimy myśleć tak, ażeby nie znaleźć się w błędzie, i musimy myśleć tak, aby osiągnąć prawdę; od tego miejsca jednak najpewniejszą drogą do tych idealnych celów, jak prawdopodobnie sądzicie, będzie zaprzestać powodowania się namiętnościami.

Cóż, oczywiście nie będę temu zaprzeczał, jeśli fakty pozwolą. Ilekroć wybór między przeoczeniem a osiągnięciem prawdy nie ma wielkiego znaczenia, możemy omijać okazje *pozyskania prawdy* i przynajmniej zabezpieczyć się przed ryzykiem *uwierzenia w fałsz*, powstrzymując się od podjęcia decyzji, dopóki nie będziemy mieć obiektywnych dowodów. W kwestiach naukowych niemal zawsze tak się postępuje; a i w ogólnie pojętych ludzkich sprawach rzadko kiedy potrzeba nagli do tego stopnia, by lepiej było działać na podstawie fałszywych przekonań niż w ogóle bez żadnych podstaw. Sądy rzeczywiście muszą wydawać orzeczenia na podstawie najlepszych dostępnych w danej chwili dowodów, ponieważ obowiązkiem sędziego jest nie tylko prowadzić rozprawę, ale też doprowadzić ją do końca, a (jak mi kiedyś powiedział jeden uczony sędzia) niewielu sprawom warto poświęcać dużo czasu: najważniejsze jest, aby je rozstrzygnąć na *jakiejkolwiek* możliwej do przyjęcia zasadzie i zostawić za sobą. Jednak w stosunkach z obiektywną przyrodą jesteśmy, rzecz jasna, rejestratorami, a nie twórcami prawdy; i podejmowanie decyzji dla samego tylko rychłego rozstrzygnięcia i przystąpienia do następnej sprawy byłoby absolutnie nie na miejscu. Jak świat fizyczny długi i szeroki, fakty są faktami zupełnie niezależnie od nas i rzadko kiedy wymagają takiego pośpiechu, aby trzeba było wystawić się na ryzyko zbłądzenia skutkiem pochopnego uznania jakiejś teorii. Zagadnienia przyrodnicze stanowią zawsze błahe opcje, hipotezy nie są żywe (w każdym razie dla nas jako obserwatorów), wybór między uwierzeniem w prawdę lub w fałsz rzadko jest

przymusowy. Postawa sceptycznej równowagi jest zatem absolutnie rozsądna, jeżeli chcemy unikać błędów. Jakąż różnicę sprawia większości z nas posiadanie lub nieposiadanie teorii promieniowania rentgenowskiego, wierzenie lub niewierzenie w umysłomaterię, albo posiadanie przekonań na temat przyczyn stanów umysłu? Nie ma różnicy. Tego rodzaju wybory nie są przymusowe. Ze wszech miar lepiej powstrzymać się od rozstrzygnięcia i nadal bezstronnie rozważać racje *pro et contra*.

Mówię tu, oczywiście, o czystej władzy sądzenia. Dla dokonywania odkryć taka bezstronność nie jest równie godna polecenia, a nauka poczyniłaby znacznie mniejsze postępy, gdyby namiętności jednostek żądnych potwierdzenia własnej wiary były wykluczone z gry. Weźmy na przykład przenikliwość, którą obecnie wykazują się Spencer i Weismann. Z drugiej strony, chcąc mieć skończonego niedołęgę w pracy badawczej, zaangażuj do niej człowieka pozbawionego wszelkiego zainteresowania jej wynikami: będzie on przy niej patentowanym osłem, zupełnym głupcem. Najbardziej uzdolnionym badaczem, bo najbardziej spostrzegawczym obserwatorem, jest zawsze ten, którego gorliwe zainteresowanie rozstrzygnięciem zagadnienia po swojej myśli ma przeciwwagę w postaci równie żywej obawy, ażeby nie paść ofiarą złudzenia[4]. Nauka włączyła tę obawę w ramy regularnej p r o c e d u r y, tak zwanej metody weryfikacji; i tak zakochała się w tej metodzie, że można nawet powiedzieć, iż w ogóle przestała dbać o prawdę dla samej prawdy. Prawda interesuje ją tylko jako prawda metodycznie zweryfikowana. Prawda nad prawdami mogłaby się nam objawić w czysto deklaratywnej formie, a nauka obchodziłaby ją z daleka. Prawda taka jak ta, można by powtórzyć za Cliffordem, zostałaby wykradziona w sposób urągający obowiązkom nauki wobec ludzkości. Niemniej ludzkie namiętności są silniejsze od reguł technicznych. „*Le coeur a ses raisons* – jak mówi Pascal – *que la raison ne connat pas*"; i bez względu na absolutną bezstronność arbitra, abstrakcyjnego intelektu, który kieruje się wyłącznie ścisłymi regułami gry, konkretni gracze dostarczający

[4] Porównaj Wilfrid Ward, „The Wish to Believe" w jego *Witnesses to the Unseen*, Macmillan & Co., 1893.

mu materiałów do rozpatrzenia są zazwyczaj zakochani w swoich własnych, ulubionych „żywych hipotezach". Należy jednak uznać, że ilekroć opcja nie jest przymusowa, naszym ideałem winien być ferujący wyroki beznamiętny intelekt, który nie ma żadnej ulubionej hipotezy i chroni nas, bądź co bądź, przed wyprowadzeniem w pole.

W tym miejscu powstaje pytanie: Czy wśród zagadnień spekulatywnych nie ma w ogóle sytuacji przymusowego wyboru i czy my (jako ludzie nie mniej zainteresowani pozytywnym osiąganiem prawdy niż tylko unikaniem błądzenia) możemy za każdym razem bezkarnie czekać na pojawienie się zniewalających dowodów? Wydaje się *a priori* mało prawdopodobne, by prawda tak doskonale pasowała do naszych potrzeb i władz poznawczych. We wspaniałej jadłodajni przyrody placki, omasta i słodycz rzadko są wydawane na tyle regularnie i rzadko są wyjadane do czysta. Co więcej, gdyby tak było, powinniśmy wówczas przyjmować je z naukową podejrzliwością.

IX

Zagadnienienia moralne przedstawiają się od razu jako problemy, z których rozwiązaniem nie można czekać na namacalne dowody. Zagadnienie moralne nie dotyczy tego, co namacalnie istnieje, lecz tego, co jest dobre lub co byłoby dobre, gdyby istniało. Nauka może nam powiedzieć, co istnieje; natomiast w celu porównywania wartości, zarówno tego, co istnieje, jak i tego, co nie istnieje, musimy radzić się nie nauki, lecz tego, co Pascal nazywał sercem. Nauka sama radzi się serca deklarując, że wieczne ustalanie faktów i korygowanie fałszywych przekonań stanowią najwyższe dobra ludzkości. Podaj to orzeczenie w wątpliwość, a nauka będzie je tylko powtarzała w kółko albo starała się je udowodnić, wykazując, że jej ustalenia i poprawki przynoszą człowiekowi wszelkie inne dobra, które serce jedno po drugim uznaje. Kwestia posiadania lub nieposiadania przekonań moralnych podlega rozstrzygnięciom woli. Czy nasze preferencje moralne są prawdziwe albo fałszywe, czy też są tylko osobliwymi

zjawiskami biologicznymi, skutkiem których różne rzeczy są dobre lub złe dla nas, lecz same w sobie są obojętne moralnie? Jak czysty intelekt może rozstrzygnąć tę sprawę? Jeżeli sercu nie jest potrzebny świat rzeczywistości moralnej, rozum na pewno nigdy nie doprowadzi do wiary w nią. Mefistofelesowski sceptycyzm naprawdę o wiele lepiej zaspokoi instynkty ludyczne rozumu niż jakikolwiek surowy idealizm. Niektórzy ludzie (nawet w wieku młodzieńczym) są z natury tak chłodni uczuciowo, że w hipotezie moralizmu nie ma dla nich nic atrakcyjnego, a w ich zadufanej obecności żarliwy młody moralista zawsze czuje się osobliwie nieswojo. Pozory uczoności przemawiają na ich korzyść, on zaś wydaje się naiwny i łatwowierny. A przecież w cichości swojego serca trzyma się on kurczowo myśli, że nie jest ofiarą złudzenia, że istnieje królestwo, w którym (jak mówi Emerson) cały dowcip i intelektualna wyższość przeciwników nie jest więcej warta od przebiegłości lisa. Sceptycyzm moralny tak samo nie daje się obalić lub udowodnić za pomocą logiki, jak sceptycyzm intelektualny. Kiedy się przywiążemy do myśli, że istnieje prawda (czy to jednego, czy drugiego rodzaju), angażujemy całą swoją naturę i decydujemy się konsekwentnie wytrwać w tym przekonaniu lub zginąć. Sceptyk całą swoją naturą przyjmuje postawę wątpienia; lecz kto jest mądrzejszy, wie tylko Wszechwiedzący.

Przejdźmy teraz od owych obszernych zagadnień dobra do pewnej szczególnej klasy zagadnień dotyczących faktów, do kwestii stosunków osobowych, sytuacji uczuciowych między dwojgiem ludzi. Czy mnie lubisz? – na przykład. W niezliczonych razach odpowiedź zależy od tego, czy wychodzę tobie naprzeciw, czy gotów jestem pomyśleć, że mnie lubisz, okazywać ci zaufanie i dobre zamiary. W takich przypadkach twoją sympatię do mnie wywołuje moja uprzednia wiara, że ci się podobam. Jeżeli jednak będę trzymał się z daleka i nie zrobię kroku, zanim nie uzyskam obiektywnych dowodów, zanim ty odpowiednio się nie zachowasz, jak powiada absolutysta, *ad extorquendum assensum meum*, stawiam dziesięć do jednego, że nigdy nie nabierzesz do mnie sympatii. Ileż kobiecych serc uległo w następstwie zwykłego uporu mężczyzny pewnego uzyskania wzajemności! Mężczyzny, który

nigdy nie zgodzi się z hipotezą, że może nie być kochany. Pragnienie określonego rodzaju prawdy sprawia, że ta właśnie prawda dochodzi do skutku; podobnie bywa w niezliczonych przypadkach innego typu. Kogóż spotykają awanse, dobrodziejstwa, stanowiska, jeżeli nie człowieka, w którego życiu odgrywają one rolę żywych hipotez, który żyje na ich rachunek, z góry poświęca dla nich inne rzeczy i podejmuje związane z nimi ryzyko? Jego wiara staje się dla stojących nad nim władz żądaniem i powoduje własną weryfikację.

Dowolny organizm społeczny, duży czy mały, jest tym, czym jest, ponieważ wszyscy jego członkowie pełnią swoje obowiązki, ufając, że pozostali będą jednocześnie czynić swoją powinność. Ilekroć współdziałanie wielu niezależnych osób daje pożądany skutek, jego zaistnienie jest prostą konsekwencją uprzedniej wiary bezpośrednio zainteresowanych w swoich partnerów. Administracja rządowa, armia, organizacja handlowa, załoga statku, uczelnia, drużyna sportowa, wszystko istnieje pod tym warunkiem, bez którego nie tylko dokonanie czegokolwiek, ale nawet samo podjęcie wysiłków jest nie do pomyślenia. Pociąg pełen pasażerów (nawet pojedynczo dzielnych) zostanie złupiony przez garstkę rozbójników tylko dlatego, że napastnicy mogą liczyć wzajemnie na siebie, podczas gdy każdy pasażer boi się, że jeśli stawi opór, dostanie kulę w łeb, zanim ktokolwiek przyjdzie mu z pomocą. Gdybyśmy mieli przekonanie, że towarzysze podróży, wszyscy co do jednego, niezwłocznie staną ramię w ramię z nami, wówczas bylibyśmy gotowi się przeciwstawić i nikt nawet nie próbowałby napadać na pociąg. Są zatem przypadki, w których określony fakt nie może dojść do skutku bez uprzedniej wiary w jego uskutecznienie. *I tam, gdzie wiara w pewien fakt może przyczynić się do jego urzeczywistnienia*, logika, zgodnie z którą należałoby twierdzić, że wiara wyprzedzająca naukowe dowody jest „największą niegodziwością", jakiej istota myśląca może się dopuścić, byłaby logiką szaleńca. A przecież za pomocą takiej właśnie logiki nasi naukowi absolutyści starają się kierować naszym życiem!

X

W przypadku prawd zależnych od naszych własnych działań wiara oparta na pragnieniu jest zatem na pewno prawomocna, a może nawet niezbędna.

Można jednak powiedzieć, że przytoczone przykłady dotyczą wyłącznie drobnych ludzkich igraszek i nie mają nic wspólnego z wielkimi zagadnieniami na skalę kosmiczną, jak zagadnienie wiary religijnej. Przejdźmy zatem do tej kwestii. Poszczególne wyznania tak bardzo różnią się między sobą w sprawach drugorzędnych, że w dyskusji tego zagadnienia musimy skupić się na zasadniczych i bardzo ogólnych rysach religii. Cóż więc mamy na myśli, mówiąc o hipotezie religijnej? Nauka mówi, że rzeczy istnieją; moralność mówi, że jedne rzeczy są lepsze od innych; a religia mówi zasadniczo o dwóch sprawach.

Po pierwsze, religia mówi, że najlepsze są rzeczy bardziej wiekuiste, nie całkiem z tego świata, rzeczy, że tak powiem, które przypieczętowują wyroki. „Doskonałość jest wieczna" – to powiedzenie Charles'a Secrétana wydaje się dobrze wyrażać pierwszą rzecz, którą religia oznajmia, a która przecież z oczywistych względów w ogóle nie podlega naukowej weryfikacji. Po drugie, religia mówi nam, że nawet teraz jest dla nas lepiej, jeżeli wierzymy jej pierwszemu zapewnieniu.

Rozważmy teraz elementy logiczne sytuacji *w przypadku, gdy hipoteza religijna w obu jej częściach składowych jest rzeczywiście prawdziwa*. (Musimy, rzecz jasna, z początku dopuścić taką możliwość. Jeżeli mamy w ogóle zajmować się tą kwestią, to pod warunkiem, że zakłada ona żywą opcję. Kto z obecnych uważa religię za hipotezę, która żadną miarą nie może być prawdziwa, ten nie musi więcej się nad nią zastanawiać. Zwracam się wyłącznie do „błogosławionych tych, co pozostali"). Idąc dalej, widzimy, po pierwsze, że religia przedstawia się jako *ważka* opcja. Mamy do wygrania, nawet teraz, dzięki naszej wierze, lub do stracenia, skutkiem niedowiarstwa, pewne istotne dobro. Po drugie, religia jest opcją *przymusową*, jeśli chodzi o to dobro. Nie możemy uchylić się od rozstrzygnięcia przez zachowanie sceptycyzmu i oczekiwanie na więcej światła,

ponieważ, choć unikamy w ten sposób błędu, *jeżeli religia jest fałszem*, to przecież *jeżeli religia jest prawdą*, tracimy dobro, o którym mowa, równie skutecznie, jak gdybyśmy pozytywnie przyjęli rozstrzygnięcie, aby nie wierzyć. Taka postawa przypomina postępowanie mężczyzny, który w nieskończoność zwleka z oświadczynami, ponieważ nie jest zupełnie pewien, czy jego wybranka okaże się aniołem po założeniu wspólnego domu. Czyż nie pozbawiłby się tej konkretnej anielskiej możliwości równie stanowczo, jak gdyby odszedł i ożenił się z inną? Sceptycyzm zatem nie jest uniknięciem wyboru; jest wyborem pewnego określonego rodzaju ryzyka. *Lepiej zaryzykować utratę prawdy niż narazić się na błąd* – oto ścisła wykładnia takiego stanowiska. Kto stawia weto wierze, ten przystępuje do gry równie aktywnie jak człowiek wierzący; obstawia pole naprzeciw hipotezy religijnej tak samo, jak człowiek wierzący obstawia hipotezę religijną po przeciwnej stronie stołu. Toteż głosić sceptycyzm jako powinność obowiązującą dopóty, dopóki nie znajdą się „wystarczające dowody" na rzecz religii oznacza tyle, co wmawiać nam, w obliczu hipotezy religijnej, że ulec obawie przed błędem, którym może być obarczona, jest roztropniej i zdrowiej niż żywić nadzieję, że jest prawdziwa. To zatem nie intelekt przeciwko wszelkim namiętnościom; to intelekt ogarnięty jedną namiętnością stanowi tu swoje prawa. A cóż, w rzeczy samej, owa namiętność ma na uzasadnienie swojej najwyższej mądrości? Ułuda za ułudę, bo co dowodzi, że łudzenie się nadzieją jest o wiele gorsze od zbłądzenia na skutek obawy? Co do mnie, nie widzę na to żadnego dowodu; i po prostu odmawiam posłuszeństwa naukowemu nakazowi naśladowania naukowych rozstrzygnięć w przypadku, gdy wysokość stawki daje mi prawo podjąć ryzyko wedle własnego upodobania. Jeżeli religia jest prawdziwa, a dowody na jej korzyść wciąż jeszcze niewystarczające, nie zamierzam waszym sposobem gasić swojego przyrodzonego zapału (który mnie przekonuje, że mam przecież jakiś interes w tej materii) i skutkiem tego utracić jedyną szansę w życiu, by znaleźć się po stronie wygrywających – szansę, która zależy, rzecz jasna, od mojej gotowości podjęcia ryzyka, aby działać tak, jak gdyby moja potrzeba

uczuciowa traktowania świata na sposób religijny miała siłę trafnego proroctwa.

Wszystko to opiera się na przypuszczeniu, że wspomniana potrzeba może mieć siłę trafnego proroctwa i że, nawet dla nas, ludzi podejmujących dyskusję na ten temat, religia jest żywą hipotezą, która może okazać się prawdziwa. Większość z nas traktuje religię jeszcze poważniej, skutkiem czego stawianie weta naszej żywej wierze jest tym bardziej nielogiczne. Doskonalszy i bardziej wiekuisty aspekt świata wyraża się w naszych religiach przez ich osobową formę. Jeżeli jesteśmy ludźmi religijnymi, świat objawia się nam już nie jako zwykłe To, lecz jako Ty; każdy stosunek możliwy między osobami może się zdarzyć i tutaj. Na przykład, choć w pewnym sensie jesteśmy biernymi cząstkami wszechświata, to pod innym względem wykazujemy zadziwiającą autonomię, jak gdybyśmy byli działającymi na własną rękę małymi ośrodkami aktywności. Mamy także wrażenie, że religia odwołuje się do naszej aktywnej dobrej woli, że nigdy nie będziemy mogli znaleźć dowodów, jeżeli nie wyjdziemy hipotezie religijnej naprzeciw. Weźmy trywialną ilustrację: tak jak ktoś, kto w porządnym towarzystwie nigdy nie robiłby pierwszego kroku, żądałby uzasadnienia każdego ustępstwa i nie wierzyłby żadnemu słowu bez dowodu prawdy, swoim grubiaństwem odciąłby sobie możliwość jakichkolwiek sukcesów towarzyskich, które mógłby uzyskać człowiek o bardziej ufnym charakterze – tak tutaj ten, kto zamyka się w pokrętnej logiczności i usiłuje nakazać bogom, żeby zdobywali sobie jego uznanie mimo jego chęci, albo w ogóle zrezygnowali z uznania, może na zawsze pozbawić się jedynej okazji zawarcia znajomości z bogami. To poczucie, wpojone nam nie wiadomo jak i przez kogo, że uporczywą wiarą w istnienie bogów (aczkolwiek nade. łatwo byłoby jej poniechać, tak z logicznego, jak życiowego punktu widzenia) oddajemy światu największą przysługę, jaką potrafimy mu wyświadczyć, wydaje się cząstką żywej istoty hipotezy religijnej. Gdyby ta hipoteza była prawdziwa w całej rozciągłości, z tą cząstką włącznie, wówczas czysty intelektualizm i jego weto przeciw chęci zrobienia przez nas pierwszego kroku byłyby absurdem; a współudział naszych naturalnych uczuć

sympatii byłby logicznie uzasadniony. Co do mnie, nie widzę zatem żadnej możliwości przyjęcia agnostycznych reguł poszukiwania prawdy ani rozmyślnego wykluczenia z gry moich naturalnych chęci. Nie widzę jej z tego prostego powodu, że reguła myślenia, która by mi bezwzględnie uniemożliwiała uznanie pewnego rodzaju prawd, jeżeli owe prawdy rzeczywiście miałyby miejsce, byłaby regułą irracjonalną. Oto jak w skrócie przedstawia się, według mnie, logika formalna omawianej sytuacji, niezależnie od tego, jakiego rodzaju prawdy materialnie istnieją.

Przyznaję, że nie rozumiem, jak można tej logice nie ulec. Niemniej smutne doświadczenia budzą we mnie obawę, że niektórzy z was nadal będą się wzbraniać przed zasadniczym stwierdzeniem, razem ze mną, *in abstracto*, iż mamy prawo na własne ryzyko dać wiarę dowolnej hipotezie na tyle żywej, aby zachęcała naszą wolę. Podejrzewam jednak, że jeśli tak jest rzeczywiście, to dlatego, iż odbiegliście całkiem od abstrakcyjnego, logicznego punktu widzenia i macie na myśli (może nawet nieświadomie) jakąś konkretną hipotezę religijną, która jest dla was martwa. Wolność „dawania wiary wedle chęci" odnosicie do przypadku jakiegoś jawnego przesądu; a wiara, którą macie na myśli, jest wiarą określoną słowami uczniaka: „Wiara polega na przekonaniu o czymś, o czym wiadomo, że nie jest prawdą". Mogę jedynie powtórzyć, że to jest nieporozumienie. *In concreto*, wolność dawania wiary obejmuje jedynie żywe opcje, których intelekt danej jednostki nie może samodzielnie rozstrzygnąć; a żywe opcje nigdy nie wydają się absurdalne temu, kto musi je rozważać. Kiedy patrzę na zagadnienie religijne tak, jak się ono rzeczywiście przedstawia konkretnemu człowiekowi, i kiedy pomyślę o wszystkich możliwościach, które zagadnienie takie praktycznie i teoretycznie zakłada, wówczas ów nakaz, byśmy powstrzymywali serce, instynkty i odwagę oraz wyczekiwali – działając tymczasem mniej więcej tak, oczywiście, jak gdyby religia nie była prawdą[5] – aż do dnia sądu lub do

[5] Skoro miarą przekonania jest działanie, ten, kto zabrania nam uważać, że religia jest prawdą, nieuchronnie zabrania nam również działać tak, jak należałoby w przypad-

chwili, gdy intelekt i zmysły wspólnymi siłami wyszperają dosyć dowodów – ów nakaz, powiadam, wydaje mi się najdziwaczniejszym bałwanem wyprodukowanym w filozoficznej jaskini. Łatwiej byłoby o wytłumaczenie scholastycznego absolutyzmu. Gdybyśmy byli obdarzeni nieomylnym intelektem wraz z jego obiektywnymi przeświadczeniami, moglibyśmy mieć poczucie, że nie pokładając wyłącznej ufności w tym doskonałym organie poznania, nie czekając na jego orzeczenie, dopuszczamy się zdrady wobec niego. Skoro jednak jesteśmy empirystami, skoro nie wierzymy w żaden dzwonek wewnątrz nas, który niezawodnie daje nam znać, ilekroć osiągniemy prawdę, to tak solenne pouczanie nas o obowiązku oczekiwania na jego dźwięk wydaje się popisem próżnej fantazji. Oczywiście *możemy* czekać, jeżeli chcemy – mam nadzieję, że nie sądzicie, iż temu przeczę – wówczas jednak narażamy się na takie samo ryzyko, jak wtedy, gdy wierzymy. W obu przypadkach przystępujemy do *czynu*, biorąc życie w swoje ręce. Żaden z nas nie powinien odmawiać drugiemu prawa do postępowania zgodnie z własnym przekonaniem ani wygłaszać niestosownych uwag pod jego adresem. Przeciwnie, powinniśmy skromnie i głęboko wzajemnie szanować swoją wolność myśli: dopiero wtedy będziemy mogli ustanowić intelektualną rzeczpospolitą; dopiero wtedy zrozumiemy sens wewnętrznej tolerancji, bez której zewnętrzna tolerancja jest bezduszna, a która jest chlubą empiryzmu; dopiero wtedy będziemy żyli i pozwalali żyć innym, zarówno w sprawach praktycznych, jak i umysłowych.

Zacząłem od powołania się na Fitza-Jamesa Stephena; zakończę cytatem zaczerpniętym od niego. „Co myślisz o sobie? Co myślisz o świecie? [...] Oto pytania, z którymi każdy z nas musi sobie radzić tak, jak mu się wydaje najlepiej. Oto zagadki Sfinksa, z którymi tak lub inaczej musimy się uporać.

---

ku, gdybyśmy uważali ją za prawdę. Cała obrona wiary religijnej opiera się na działaniu. Jeżeli działanie wymagane lub inspirowane przez hipotezę religijną niczym nie różni się od działania dyktowanego przez hipotezę naturalistyczną, to wiara religijna jest zupełnie zbyteczna, do usunięcia, a spór na temat jej prawomocności jest jałową igraszką, niegodną poważnego rozważania. Osobiście uważam, rzecz jasna, że hipoteza religijna nadaje światu pewien wyraz, który wywołuje u nas swoiste reakcje, w znacznej części niepodobne do ich ewentualnych odpowiedników opartych na czysto naturalistycznym układzie przekonań.

[...] W każdej istotnej życiowej sprawie musimy wykonać skok w ciemność. [...] Jeżeli postanowimy zostawić zagadki bez odpowiedzi, to też jest wybór; jeżeli wahamy się z odpowiedzią, to też jest wybór: lecz cokolwiek zdecydujemy, czynimy to na własne ryzyko. Jeżeli ktoś postanowi całkowicie odwrócić się od Boga i od przyszłości, nikt go nie może powstrzymać; nikt nie może wykazać ponad wszelką rozsądną wątpliwość, że to jest błąd. Jeżeli ktoś inny jest odmiennego zdania i nim się kieruje w swoim postępowaniu, nie rozumiem, jak ktokolwiek może udowodnić, że on jest w błędzie. Każdy musi postępować tak, jak uważa najlepiej; a jeżeli się myli, tym gorzej dla niego. Stoimy na przełęczy w tumanach śniegu i w gęstej mgle, i od czasu do czasu zamajaczy nam ścieżka, która może być tylko złudzeniem. Jeżeli będziemy stać nieruchomo, zamarzniemy na śmierć. Jeżeli zrobimy fałszywy krok, roztrzaskamy się na strzępy. Nie wiemy nawet, czy na pewno jest jakaś właściwa droga. Co mamy robić? »Być silni i odważni«. Czyń, co najlepsze, spodziewaj się najlepszego i przyjmuj, co się zdarzy. [...] Jeżeli na końcu jest tylko śmierć, nie ma nic lepszego na jej przywitanie"[6].

[6] *Liberty, Equality, Fraternity*, s. 353, II wyd., London 1874.

CZY WARTO ŻYĆ?[1]

Kiedy kilkanaście lat temu ukazała się książka Mallocka pod tym tytułem, wielkie powodzenie w gazetach miała żartobliwa odpowiedź: „zależy, kto ż y j e"[2]. Odpowiedź, którą chcę dziś zaproponować, nie będzie żartobliwa. W słowach jednego z Szekspirowskich prologów –

> Nie przynoszę wam dzisiaj śmiechu ni zabawy,
> Dziś zobaczycie wielkie i poważne sprawy,
> Których ton uroczysty zachmurzy wam czoła[3]

mieści się mój temat. W głębi serca każdego z nas mieści się zakątek, z którego promieniuje smutkiem ostateczna zagadka bytu. Nie wiem, o co może chodzić takiemu stowarzyszeniu, jak wasze, czego oczekuje od zaproszonych wykładowców, jeżeli nie tego, aby pomogli wam odwrócić się od zewnętrznych uroków bytu i przynajmniej na godzinę zapomnieć o brzęczeniu, świergocie i pulsowaniu drobnych interesów i pobudzeń, które tworzą tkankę pospolitej świadomości. Toteż bez dalszych objaśnień lub tłumaczenia się, proszę was, abyście razem ze mną zwrócili uwagę, zazwyczaj do tego nieskorą, na głębsze, basowe nuty życia. Przez godzinę zajmijmy się pospołu przeszukiwaniem odludnych głębi i zobaczmy, jakie odpowiedzi na nasze pytanie można znaleźć w najdalszych zakamarkach rzeczy.

---

[1] Mowa wygłoszona w Harwardzkim Stowarzyszeniu Młodych Chrześcijan. Opublikowana w „International Journal of Ethics", październik 1895, oraz w wydaniu kieszonkowym u S. B. Westona w Filadelfii 1896.

[2] W oryginale „it depends on the *liver*", co jest grą słów: „to zależy, kto żyje" oraz „to zależy od wątroby" [przyp. tłum.].

[3] William Shakespeare, *Henryk VIII*, cytat wg W. Shakespeare, *Kroniki*, t. II, przekład Leona Ulricha, PIW, Warszawa 1964, s. 537 [przyp. tłumacza].

I

Wielu ludzi odpowiadając na pytanie o wartość życia kieruje się swoim żywiołowym optymizmem, który nie pozwala im wierzyć w istnienie jakiegokolwiek poważnego zła. Wypróbowanymi podręcznikami tego rodzaju optymizmu są dzieła naszego drogiego, poczciwego Walta Whitmana. Prosta radość życia przybiera u niego rozmiary wykluczające wszelkie inne uczucia:

Oddychać powietrzem, cóż za rozkosz!
Mówić, iść, chwytać coś swą dłonią!...
Być tym nieprawdopodobnym Bogiem, którym przecież jestem!...
O cudowności rzeczy, w najdrobniejszej rzeczy cząstce!
O duchowości rzeczy!
Sławię Słońce, o świcie i w południe, i teraz, kiedy już zachodzi;
Pałam ku mądrości i pięknu ziemi, i wszystkiemu, co z ziemi wyrasta. [...]
Sławię wszystko, co omal niezrównane, nowoczesne i stare,
Wyśpiewuję bezkresne finały rzeczy,
Słuchajcie, Przyroda trwa – trwa chwała.
Głoszę w podnieceniu,
Bo nie widzę żadnej skazy na kosmosie,
Ni przyczyny, by się skarżyć, ani skutku w końcu żałosnego.

Tak samo Rousseau, pisząc o dziewięciu latach spędzonych w Annecy, opowiada o samej tylko szczęśliwości:

„Jak powiedzieć to, co nie było ani powiedziane, ani wykonane, ani pomyślane nawet, ale odczute, ale kosztowane, bez możności przytoczenia innego dokumentu mego szczęścia, jak samo to uczucie? Wstawałem ze słońcem i byłem szczęśliwy; widziałem mamusię i byłem szczęśliwy; rozstawałem się z nią i byłem szczęśliwy; przebiegałem lasy, pagórki, błądziłem po dolinach, czytałem, siedziałem bez-

czynny; pracowałem w ogrodzie, zrywałem owoce, pomagałem w gospodarstwie i szczęście szło za mną wszędzie; nie było ono w żadnej rzeczy możebnej do nazwania, było całe we mnie, nie opuszczało mnie ani na chwilę"[4].

Gdyby podobne stany ducha można było utrzymać na stałe, a podobne usposobienie występowałoby u ludzi powszechnie, nie byłoby najmniejszego powodu do podejmowania tego typu rozważań. Żaden filozof nie starałby się wyraźnie udowodnić, że warto żyć, skoro fakt, że bezwzględnie warto, przemawiałby sam za siebie i problem zniknąłby nie tyle w wyniku nadejścia jakiejś odpowiedzi, ile skutkiem uchylenia pytania. Nie mamy jednak mocy magicznej, aby usposobienie optymistyczne uczynić powszechną ludzką cechą; a wszystkim wybuchom żywiołowego optymizmu życiowego zawsze towarzyszą ataki żywiołowego pesymizmu, dając im niezmienny odpór. W tak zwanej „psychozie cyklicznej" fazy melancholii przeplatają się z fazami manii bez żadnej wykrywalnej zewnętrznej przyczyny; a jednej i tej samej zdrowej osobie dość często życie przedstawia się raz jako ucieleśniona promienność, kiedy indziej jako ucieleśniona posępność, stosownie do fluktuacji czegoś, co w starych książkach medycznych nazywano „proporcją humorów". Wedle gazetowego żarciku, „zależy, co kto ma na wątrobie"[5]. Niezrównoważone usposobienie Rousseau ulega zmianie i wydaje go pod nieszczęsny koniec jego żywota na pastwę melancholii, chorobliwej podejrzliwości i urojonych obaw. Niektórzy ludzie sprawiają wrażenie, że wyruszyli w świat z duszą od samego urodzenia tak samo niezdolną do szczęśliwości jak dusza Walta Whitmana była niezdolna do przygnębienia, i przekazują nam swoje przesłanie w strofach jeszcze bardziej pamiętnych od jego wierszy – wyborny Leopardi, na przykład; lub współczesny nam James Thomson we wzruszającej książce *The City of Dreadful Night*, która moim zdaniem jest mniej znana, niż na to zasługuje ze względu na jej walory literackie, po prostu dlatego, że ludzie obawiają się cytować słowa aż tak posępne, a zarazem niezmiernie szczere. W jednym miejscu poeta

---

[4] Jan Jakub Rousseau, *Wyznania*, cytat według wydania PIW, Warszawa 1956, ss. 325–326, przekład Tadeusza Żeleńskiego (Boya) [przyp. tłum.].
[5] Zob. przypis 2.

opisuje zgromadzenie wiernych, które zebrało się wieczorem, aby wysłuchać kazania w ogromnej, nie oświetlonej katedrze. Kazanie jest za długie, aby je przytoczyć w całości, natomiast kończy się następująco:

„O Bracia w smutnym życiu! co trwa bardzo krótko;
Lat niedługich parę musi starczyć nam za ukojenie:
Czyż nie zdołamy wytrzymać tych lat zadyszanych?
Lecz gdybyście nie chcieli dopełnić nędznego żywota,
Można przecież z nim skończyć na własne życzenie
Bez obawy, że po śmierci przyjdzie się przebudzić".

Głos jego wibrujący niczym dźwięk organów
Wstrząsnął sklepieniem naw i ustąpił ciszy;
W tęsknych nutach szczęśliwość zwiastujących
Brzmiał czuły smutek requiem.
Tajemne bractwo nasze zastygło w skupieniu
Dumając nad słowami: „skończyć na własne życzenie".

Tajemne bractwo nasze zastygło w skupieniu
Dumając nad nowiną właśnie zasłyszaną
I nad słowami „skończyć na własne życzenie",
Lecz chyba jeszcze na inne słowo czekało;
Aż nagle, niby grom, co rozdziera zasłonę nieba,
Wystrzelił ostry krzyk i głośny lament:

„Prawdę rzecze – o biada! – prawdę rzecze ów człowiek;
Nie ma dla nas poza grobem życia osobowego;
Nie ma Boga; Los ślepy nie zna gniewu, nie zna zmiłowania;
Czy znajdę tu pociechę, której mocno pragnę?

Jedną szansę mam, raz na całą wieczność,
Jeden krótki czas łaskawy żywota ludzkiego,
Postępów intelektu dumne wspaniałości,
Ciepło domu, i dzieci, i żonę.

Uciechy towarzyskie, żart celny, pogodny;
Zauroczenie pięknem światów sztuki;

Cudami światów Przyrody jaśniejących
W duchowym blasku płomiennej wyobraźni.

Euforię czystego istnienia, pełną zdrowia;
Beztroskie dzieciństwo i młodość żarliwą;
Wytężony wiek męski, co dobra wszelakie zdobywa,
I wiek czcigodny, prawdą długich lat życia oświecony.

Wszelkie wzniosłe ludzkie przywileje;
Pamięć dawnych czasów skrzętnie zachowaną,
Cierpliwe dociekanie wielkiego planu świata
Między następstwami rzeczy i wśród zmian tysiąckrotnych.

Szansy tej nigdy przedtem nie dostałem;
Przeszłość nieskończona jest mi pustką głuchą;
Szansy tej nie będę nigdy miał powtórnie;
Pustką, pustką jest mi nieskończone Nadchodzenie.

Lecz szansa ta marnuje się już od dnia narodzin,
Szydząca ułuda; i powiew
Szlachetnego ludzkiego żywota na tej ziemi
Zadaje mi katusze, wśród których wzdycham do śmierci
bez czucia.

Wino mego żywota jest trucizną zmieszaną z goryczą,
Pełnia dnia mego przechodzi w sen koszmarny,
Tracę więcej niż lata, oprócz których nic nie mam:
Cóż może mnie pocieszyć po tak niezmiernej stracie?

Nie mów o pocieszeniu tam, gdzie go być nie może.
Nie mów nic: czyż słowa zmienią czarne w białe?
Życie jest oszustwem, śmierć otchłanią ciemną:
Sza! Zamilcz w obliczu rozpaczy".

Ów głos gwałtowny szedł z północnej nawy,
Rwącym potokiem słów, aż urwał się nagłym zgrzytem;
I nikt nie odpowiadał czas jakiś,
Albowiem mowę odebrać muszą niedole tak niewymowne;
Wreszcie kaznodzieja wyrzekł słowa proste,

Ze łzą w oku i głową zwieszoną w zamyśleniu:

„Bracie mój, biedny mój Bracie, tak to jest:
W tym życiu nic nas dobrego nie czeka,
Lecz skończy się ono wkrótce i nigdy się nie powtórzy;
Nie mieliśmy o tym pojęcia przed naszym narodzeniem
I nie będziemy go mieli złożeni do grobu:
Ważę tę myśl i ona mi niesie pociechę".

„Skończy się ono wkrótce i nigdy się nie powtórzy", „Można z nim skończyć na własne życzenie" – takie strofy płyną prawdomównym strumieniem spod melancholijnego pióra Thomsona i przynoszą swym realizmem pociechę każdemu, kto tak jak on, postrzega świat daleko bardziej na podobieństwo siedliska stałego niepokoju niż fontanny nieprzerwanej rozkoszy. Cała armia samobójców głosi, że nie warto żyć – armia, której apel, jak słynna wieczorna salwa w armii brytyjskiej, biegnie za słońcem dookoła świata i nigdy się nie kończy. My też, siedząc sobie tutaj wygodnie, musimy przecież „ważyć te sprawy", jesteśmy bowiem z tej samej gliny co owi samobójcy, a ich życie jest tym samym życiem, w którym uczestniczymy. Najzwyklejsza uczciwość intelektualna, więcej nawet, najbardziej naturalne męstwo i poczucie honoru nie pozwala nam o nich zapominać.

„Gdyby nagle – powiada Ruskin – wśród rozkoszy podniebienia i w beztroskiej atmosferze londyńskiego bankietu ściany się rozstąpiły i przez szpary wpuściły w środek biesiadującej, samolubnej kompanii pierwszych z brzegu głodujących nędzarzy; gdyby, śmiertelnie bladzi, przeraźliwie ubodzy, złamani rozpaczą, kolejno ułożyli się na miękkim dywanie, po jednym za fotelem każdego gościa – czyż rzucano by im tylko okruchy smakołyków; zaszczycano zaledwie przelotnym spojrzeniem, myślą przelotną? Postawienie ściany między stołem biesiadnym a łożem boleści nie zmienia jednak faktycznej sytuacji, nie zmienia rzeczywistego stosunku między każdym bogaczem a Łazarzem – tylko parę centymetrów (jakże niewiele!), doprawdy, oddziela wesele od nędzy".

II

Aby przejść niezwłocznie do jądra zagadnienia, proponuję podjąć w wyobraźni próbę przekonania bliźniego, który jest tak zniechęcony do życia, że jedyną jego pociechą są słowa zapewnienia: „Można z nim skończyć na własne życzenie". Jakie racje potrafimy przytoczyć, aby skłonić takiego brata (lub siostrę) do podjęcia ciężaru od nowa? Przeciętni chrześcijanie, przemawiając do kandydatów na samobójców, mają im niewiele do zaoferowania poza zwyczajowym „Nie czyń tego". Bóg sam jeden jest panem życia i śmierci, powiadają, i uprzedzanie jego miłosiernej ręki jest czynem bluźnierczym. Czy nie potrafimy znaleźć żadnego bogatszego i bardziej pozytywnego argumentu, żadnej refleksji trafiającej samobójcy do przekonania, pozwalającej mu, przy całym jego smutku, zupełnie poważnie odczuć, że wbrew wszelkim przeciwnościom nawet i jemu wciąż warto żyć? Są samobójcy i samobójcy (w Stanach Zjednoczonych około trzech tysięcy rocznie), i muszę szczerze przyznać, że wobec bodaj większości z nich moje sugestie pozostaną zupełnie bezsilne. Kiedy myśl samobójcza powstaje skutkiem choroby psychicznej lub nagłego ataku szału, refleksja nie jest w mocy powstrzymać jej realizacji; a tego rodzaju przypadki należą do ostatecznej zagadki zła, której potrafię przedstawić jedynie przemyślenia skłaniające do religijnej cierpliwości, o czym powiem pod koniec tej godziny. Moje zadanie, pozwolę sobie to teraz powiedzieć, jest praktycznie wąsko określone, a moje argumenty mają dotyczyć jedynie owego metafizycznego *tedium vitae*, właściwego ludziom myślącym. Większość z was oddało się, na dobre i złe, życiu myślącemu. Wielu z was studiuje filozofię i poznało już osobiście smak sceptycyzmu i oderwania się od rzeczywistości, któremu sprzyja zbytnie grzebanie się w abstrakcyjnych korzeniach rzeczy. Oto jeden z najczęstszych owoców przeintelektualizowania! Za dużo wątpliwości, a za mało konkretnych obowiązków prowadzi, niemal równie często jak nadmierna zmysłowość, na skraj pochyłości, u której podnóża leży pesymizm i koszmar samobójczego podejścia do życia. Skutecznym lekarstwem na choroby wyhodowane na pożywce refleksji może jednak być

jeszcze dalej idąca refleksja. Przejdę teraz do omówienia melancholii i *Weltschmerzu* wyrosłych z refleksji.

Od razu powiem, że w ostatecznym rozrachunku nie będę odwoływał się do spraw bardziej tajemnych od wiary religijnej. Jeśli idzie o destruktywną stronę moich wywodów, będzie ona polegała wyłącznie na odsunięciu pewnych poglądów często krępujących sprężyny wiary religijnej. Natomiast ich strona konstruktywna będzie polegała na wydobyciu na światło dzienne pewnych aspektów zagadnienia, w nadziei na zwolnienie tych sprężyn, doprowadzenie ich do normalnego, naturalnego stanu. Pesymizm jest zasadniczo niedomogą religijną. Źródłem najbardziej rozpowszechnionej odmiany tej choroby jest posiadanie potrzeb religijnych, które nie mogą być normalnie zaspokojone.

Są dwa stadia powrotu do zdrowia, dwie różne płaszczyzny, na których z mroków posępnego poglądu na świat można wynurzyć się na światło poglądu jasnego – i muszę zająć się nimi po kolei. Drugie stadium, pełniejsze i bardziej radosne, odpowiada swobodniejszemu wykorzystaniu ufności i wyobraźni religijnej. Jak dobrze wiadomo, jedni ludzie są pod tym względem z natury bardzo swobodni, inni zaś całkiem skrępowani. Są ludzie, na przykład, którzy cieszą się do woli widokami na nieśmiertelność; inni zaś napotykają nieprzezwyciężone trudności w przedstawieniu sobie, że taka idea może w ogóle mieć pozory rzeczywistości. Ci ostatni są przywiązani do swoich zmysłów, ograniczeni do naturalnego doświadczenia. Wielu z nich ponadto poczuwa się do wierności intelektualnej wobec tak zwanych „twardych faktów", którą stanowczo obrażają swobodne wycieczki w dziedzinę niewidzialną, podejmowane przez innych ludzi, kierujących się samym głosem uczucia. Umysły obu rodzajów mogą jednak być głęboko religijne. Mogą jednakowo mocno pożądać pokuty i pojednania oraz pragnąć pogodzenia się i łączności duchowej z powszechną duszą rzeczy. Lecz to pragnienie, kiedy umysł zamyka się w kręgu twardych faktów, zwłaszcza faktów w ujęciu obecnej nauki, może zrodzić pesymizm równie łatwo, jak rodzi optymizm wtedy, gdy pobudza religijną ufność i wyobraźnię do odlotu w stronę innego i lepszego świata.

Oto dlaczego nazywam pesymizm niedomogą religijną. Ponury pogląd na życie ma mnóstwo źródeł organicznych; lecz jego potężnym źródłem intelektualnym jest nieustannie sprzeczność między zjawiskami przyrody a tęsknotą serca łaknącego wiary w to, że przyroda jest wyrazem jakiegoś ducha ukrytego za nią. To, co filozofowie nazywają „teologią naturalną", jest jednym ze sposobów zaspokajania tego pragnienia; innym sposobem jest sławienie przyrody w poezji, tak powszechne w literaturze angielskiej. Weźmy teraz pod uwagę naturę drugiego z rozpatrywanych przez nas typów, człowieka o konsekwentnie skrępowanej wyobraźni, dla którego fakty muszą być „twarde"; przypuśćmy, ponadto, że umysł tak usposobiony silnie pragnie pojednania, niemniej uzmysławia sobie, jak rozpaczliwie trudno jest zinterpretować naukowy porządek świata na teologiczną lub poetycką modłę – co z tego *może* wyniknąć prócz wewnętrznej dysharmonii i sprzeczności? Tę wewnętrzną dysharmonię (jako po prostu dysharmonię) można uśmierzyć na dwa sposoby: przestać tęsknić za religijnym odczytaniem faktów i pozostawić nagie fakty bez dalszego wytłumaczenia; lub odkryć albo uwierzyć w pewne dodatkowe fakty, które pozwolą na przejście do religijnej interpretacji. Owe dwa sposoby poszukiwania ukojenia są dwoma stadiami wyzdrowienia, dwiema płaszczyznami ucieczki od pesymizmu, o których napomykałem przed chwilą, a które w dalszym ciągu, mam nadzieję, przedstawię bardziej jasno.

III

Zaczynając więc od przyrody: mamy przyrodzoną skłonność, jeżeli pragnienie religijne nie jest nam obce, do zawołania wraz z Markiem Aureliuszem: „O świecie! Czego ty chcesz dla mnie, tego i ja chcę". Nasze święte księgi i tradycje mówią o jednym Bogu, który stworzył niebo i ziemię, i kiedy spojrzał na nie, zobaczył, że są dobre. Niemniej, widzialne powierzchnie nieba i ziemi, po bliższym zaznajomieniu się z nimi, nie pozwalają wcale sprowadzić się do jakiejkolwiek zrozumiałej jedności. Każde zjawisko godne

naszej pochwały istnieje pospołu ze zjawiskiem przeciwnym, które uchyla cały jego efekt religijny, wywierany na umysł. Piękno i ohyda, miłosierdzie i okrucieństwo, życie i śmierć prowadzą wspólne gospodarstwo w nierozdzielnym związku; i zamiast lubej sercu idei miłującego Bóstwa opanowuje nas wyobrażenie straszliwej potęgi, która ani nie kocha, ani nie nienawidzi, tylko bezsensownie popycha wszystkie rzeczy ku ich wspólnemu przeznaczeniu. Oto niesamowity, ponury, koszmarny pogląd na życie, a jego osobliwa *Umheimlichkeit* czy też toksyczność polega wyraźnie na łączeniu ze sobą dwóch rzeczy, które są przypuszczalnie nie do pogodzenia – z jednej strony nieustającego życzenia, by istniał żywy duch całości; a z drugiej przekonania, że bieg przyrody jest adekwatnym przejawem i wyrazem tego ducha. Ów szczególny paradoks śmierci za życia, zagadka będąca pożywką melancholii, tkwi w sprzeczności między domniemanym bytem ducha, który nas obejmuje i posiada, i z którym powinniśmy mieć jakąś łączność, a naturą przejawów tegoż ducha w widzialnym biegu przyrody. Carlyle opisuje rezultat tej sprzeczności w swoim nieśmiertelnym dziele *Sartor Resartus*, w rozdziale pod tytułem „Wieczyste Nie". „Żyłem – pisze biedny Teufelsdröckh – w nieustannym, nieokreślonym, dojmującym strachu; drżący, lękliwy, obawiający się nie wiadomo czego: zdawało mi się, że wszystkie rzeczy w niebie i na ziemi nastają na mnie; jak gdyby niebo i ziemia były nieskończenie rozwartymi szczękami żarłocznego potwora, a ja trząsłem się w oczekiwaniu na pożarcie".

Oto pierwsze stadium melancholii wynikłej z myślenia. Zwierz dziki nie może jej odczuwać; człowiek niereligijny nie padnie jej ofiarą. Jest ona chorobliwym dreszczem nie spełnionej potrzeby religijnej, a nie prostym, nieuniknionym rezultatem zwierzęcego doświadczenia. Teufelsdröckh mógłby przecież poradzić sobie z ogólnym chaosem i dokuczliwością doświadczeń tego świata, gdyby nie był pierwotnie ofiarą bezgranicznej ufności i przywiązania do nich. Gdyby mógł je spotykać jedno po drugim, nie podejrzewając całości, która się w nich miałaby wyrażać, wystrzegając się gorzkich doświadczeń i rozumnie gospodarując słodkimi, stosownie do okoliczności, dobrych lub złych, mógłby lawirować ku własnej

wygodzie i nic by go nie zmuszało do wysyłania w przestrzeń swoich lamentów. Lekki stosunek do życia, postawa „co mnie to obchodzi", jest znakomitym i praktycznym środkiem znieczulającym na choroby tego świata. Ale nie! Coś w głębi Teufelsdröckha i nas pozostałych mówi nam, że jest jakiś Duch w rzeczach, któremu jesteśmy winni wierność i przez wzgląd na którego winniśmy zachować poważny stosunek do świata. Toteż nie pozbywamy się wewnętrznego rozgorączkowania i dysharmonii; zewnętrzna powierzchnia przyrody nie ukazuje nam bowiem żadnego Ducha, a na obecnym etapie dociekań nie liczymy na możliwość wyjrzenia poza sferę faktów przyrody.

Nie waham się wyznać wam szczerze i bez ogródek, że owa rzeczywista i autentyczna dysharmonia, w moim odczuciu, prowadzi do nieuchronnego bankructwa religii naturalnej w naiwnym i prostolinijnym rozumieniu. Dawnymi czasy Leibnize, z głowami w ogromnych perukach, układali teodycee, a dobrze odżywieni dostojnicy panującego Kościoła wyprowadzali z zastawek serca i wiązadeł stawu biodrowego istnienie „Moralnego i Inteligentnego Konstruktora Świata". Minęły jednak te czasy; i my, ludzie dziewiętnastego wieku, z naszymi teoriami ewolucji i filozofiami mechaniki, poznaliśmy przyrodę zbyt bezstronnie i nazbyt gruntownie, aby bez zastrzeżeń wielbić jakiegokolwiek Boga, którego naturę miałaby ona adekwatnie wyrażać. Prawdą jest, że wszystko, co wiemy o dobru i obowiązku, pochodzi od przyrody; tak samo jednak od przyrody pochodzi wszystko, co wiemy o złu. Widzialna przyroda jest z gruntu plastyczna i obojętna – multiwersum moralne, rzec można, a nie uniwersum. Nic nie jesteśmy dłużni tej wszetecznicy; nie potrafimy nawiązać z nią, jako całością, żadnej łączności moralnej; i wolno nam, w stosunkach z jej rozmaitymi fragmentami, szanować lub niszczyć, a także nie przestrzegać żadnych praw prócz rozwagi przy wchodzeniu w układy z jej konkretnymi przejawami, o ile sprzyjać będą naszym prywatnym celom. Jeżeli istnieje jakiś boski Duch świata, przyroda, taka jaką ją znamy, przypuszczalnie nie może być jego *ostatnim słowem* kierowanym do ludzi. Albo nie ma żadnego Ducha przejawiającego się w przyrodzie, albo Duch przejawia się w niej

w sposób nieadekwatny; i to, co nazywamy widzialną przyrodą lub tym światem, musi być (jak przyjmują wszystkie wyższe religie) maską i zewnętrznym pozorem, którego pełny sens ukrywa się w kolejnej, niewidzialnej sferze lub innym świecie.

Nie mogę więc powstrzymać się od zapisania po stronie zysków (aczkolwiek część ludzi o poetycznym usposobieniu uzna to za bardzo smutną stratę) tego, że przesąd naturalistyczny, cześć dla Boga przyrody po prostu jako takiego, ma coraz mniejszy wpływ na wykształcone umysły. Prawdę mówiąc, jeżeli mam bez ogródek wyrazić swoje osobiste zdanie, powiedziałbym (choć w niektórych uszach zabrzmi to zrazu niczym bluźnierstwo), że pierwszym krokiem do nawiązania zdrowych, ostatecznych stosunków ze światem jest bunt przeciw myśli, że taki Bóg istnieje. Taki właśnie bunt opisuje Carlyle w dalszym ciągu cytowanego przeze mnie rozdziału:

„»Czemuż to, jak jakiś tchórz, stale piszczysz i skomlisz, kulisz się i drżysz? Nikczemny dwunogu!... Brakuje ci ducha; nie umiesz wytrzymać bólu nie wiedzieć jakiego; i, jak Dziecko Wolności, chociaż odrzucone, deptać Tofetu pod twymi stopami, podczas gdy on cię trawi? Niechże się więc stanie; wyjdę mu naprzeciw i stawię mu czoło!« A kiedy to pomyślałem, cała moja dusza znalazła się nagle jakby w potokach ognia; strząsnąłem z siebie Strach podły raz na zawsze. [...]

Tak to Wieczyste Nie rozległo się gromko i stanowczo we wszystkich zakątkach mojego jestestwa, mojego Ja; i wówczas stało się, że moje całe Ja powstało, w stworzonym przez Boga, przyrodzonym majestacie i utrwaliło swój Protest. Taki Protest, z psychologicznego punktu widzenia najważniejsza operacja w moim życiu, pozwala nazwać po imieniu samo Oburzenie i Bunt. Wieczyste Nie rzekło: »Spójrz oto, nie masz ojca, jesteś wyrzutkiem, a Kosmos należy do mnie«; na co moje całe Ja odparło: »Nie jestem twój, lecz Wolny, i nienawidzę cię po wsze czasy!« Od tamtej chwili – dodaje Teufelsdröckh–Carlyle – zacząłem stawać się człowiekiem”.

A nasz biedny przyjaciel, James Thomson, pisze podobnie:

Któż jest największym niegodziwcem na tym łez padole?
Chyba ja; a jednak wolę być
Moim nieszczęsnym ja niż Nim, niż Tym,
Który stworzył istoty marne na swoje pohańbienie.

Najpodlejsza rzecz jest mniej podła od Ciebie,
Któremu zawdzięcza swój byt, Boże i Panie!
Stwórco niedoli i grzechu! wstrętny,
Złośliwy i bezlitosny! Przysięgam,

Że nawet za całą Twą władzę, złożoną i rozpostartą,
Za wszystkie świątynie na Twą chwałę zbudowane,
Nie przyjąłbym ciężaru winy
Stworzenia takich ludzi na takim świecie.

Dobrze znany jest w naszej społeczności widok ludzi radujących się wyzwoleniem z wiary w kalwińskiego Boga swoich rodziców – Boga, który stworzył ogród i węża, i przeznaczył grzesznikom wieczny ogień piekielny. Niektórzy uwielbili sobie bardziej ludzkie dobra, inni po prostu odwrócili się od wszelkiej teologii; niemniej jedni i drudzy zapewniają nas, że odkąd uwolnili się od pokrętnej myśli, iż można żywić cześć lub poczucie obowiązku względem owego niemożliwego bożka, zyskali niezmierną szczęśliwość duszy. Otóż uczynienie bożkiem ducha przyrody, i oddawanie mu czci, również prowadzi do sofistycznego zafałszowania; i w duszach religijnych, które chciałyby być naukowe zarazem, ów fałsz rodzi filozoficzną melancholię, od której pierwszym, naturalnym krokiem odwrotu jest wyrzeczenie się bożka; a z upadkiem bożka, chociażby nadal brakowało nam pozytywnej radości, nadchodzi kres skamlenia i kulenia się ze strachu. Ze złem potraktowanym po prostu jako takie można będzie się szybko rozprawić, odtąd bowiem ludzie będą z nim wchodzić w czysto praktyczne stosunki. Już nie zagraża nam tak upiornie, nie naprzykrza się i nie wprawia nas w zakłopotanie, bo traci na znaczeniu z chwilą, gdy umysł traktuje poszczególne przypadki zła każdy z osobna i przestaje trapić się wyprowadzaniem ich z „jednej jedynej Potęgi".

W tym miejscu zatem, na tym etapie prostego uwolnienia się od monistycznego zabobonu, kandydat na samobójcę już może uzyskać zachęcającą odpowiedź na swoje pytanie o wartość życia. Usunięcie brzemienia metafizycznej, nieskończonej odpowiedzialności wywołuje przeważnie zdrową reakcję instynktownych sprężyn żywotności. Pewność, że teraz już *można* porzucić życie na własne życzenie, i że taki czyn nie jest bluźnierstwem ani potwornością, sama przez się dostarcza niezmiernej ulgi. Myśl o samobójstwie przestaje być grzesznym wyzwaniem i obsesją.

Nic więcej znieść nie trzeba nad to życie krótkie;
Najświętszy spokój grobu na pewno nas nie minie

mówi Thomson i dodaje: „Ważę tę myśl i ona mi niesie pociechę". Na razie zawsze można wytrzymać dwadzieścia cztery godziny dłużej, choćby po to, żeby zobaczyć, co napiszą jutrzejsze gazety lub co nam przyniesie listonosz.

Jednakowoż daleko głębsze siły od prostej ciekawości życia można wzniecić w duszy, nawet pesymistycznie nastawionej; tam bowiem, gdzie martwe są porywy miłości i zachwytu, odruchy nienawiści i oporu nadal będą odzywać się na zawołanie. Wobec zła, które tak mocno odczuwamy, nie jesteśmy przecież całkiem bezradni; jego źródła bowiem, skoro teraz żadna „Substancja" czy „Duch" nie kryje się za nimi, są skończone, i możemy zająć się każdym z nich po kolei. Oto fakt godny, doprawdy, szczególnej uwagi, że cierpienia i ciężkie próby z reguły nie osłabiają miłości życia! Wydaje się, przeciwnie, że zazwyczaj dodają jej zapału. Głównym źródłem melancholii jest przesyt. Potrzeby i zmagania pobudzają i dają natchnienie; godzina zwycięstwa przynosi pustkę. Nie od Żydów epoki niewoli, lecz od świadków chwały dni Salomona pochodzą pesymistyczne akcenty Biblii. Niemcy powalone butem żołdaków Napoleona wydały tak optymistyczną i idealistyczną literaturę, jakiej świat bodaj nigdy nie widział; a we Francji widoczny po dziś dzień pesymizm ogarnął kraj dopiero z rozdaniem „miliardów" po 1871 roku. Historia rodzaju ludzkiego jest jednym długim komentarzem na temat radości walki z przeciwnościami.

Weźmy waldensów, o których ostatnio czytałem, jako przykład na to, co mogą znieść ludzie silni. W 1485 roku bulla papieska Innocentego VIII nakazała ich wytępienie. Podejmującym krucjatę przeciw nim darowała wszystkie kary kościelne, odwoływała klątwy, nadawała prawo do wszelkiej własności nielegalnie nabytej i obiecywała odpuszczenie grzechów każdemu, kto będzie zabijał heretyków.

„Nie ma miasta w Piemoncie – mówi waldeński pisarz – gdzie nie skazano by na śmierć naszych braci. W Susie spalono żywcem Giordana Terbano; w Turynie Hipolita Rossiero; w Sarcenie osiemdziesięcioletniego Michała Goneto; w Col di Meano powieszono Vilermina Ambrosio; w Turynie żywcem wydarto wnętrzności Hugonowi Chiambs z Fenestrelle; w Lucernie podobnie potraktowano Piotra Geymarali z Bobbio, a potem, poddając go dalszym torturom, na miejsce wnętrzności wepchnięto mu rozwścieczonego kota; w Rocca Patia spalono żywcem Marię Romano; w San Giovanni ten sam los spotkał Magdalenę Fauno; Zuzannie Michelini w Sarcenie związano ręce i nogi, i porzucono na śniegu, skazując ją na śmierć z zimna i głodu; w Fenile pocięto szablami Bartłomieja Fache, wypełniono mu rany niegaszonym wapnem, zadając mu w ten sposób męczeńską śmierć; w Bobbo wydarto język Danielowi Michelini za to, że sławił Boga; Jakubowi Baridari powbijano do ciała zapałki, pod paznokcie, między palce, do nosa, w usta i w inne okolice, a potem podpalono; Danielowi Rovelii napełniono usta prochem i podpalono, rozrywając mu głowę na strzępy; [...] Sarze Rostignol zadano śmierć w ten sposób, że z rozpłatanym łonem porzucono ją na drodze między Eyral i Lucerną; Annę Charbonnier wbito na pal i poniesiono ją na nim z San Giovanni do La Torre"[6].

Und dergleichen mehr! W 1630 roku zaraza pochowała połowę waldensów, w tym piętnastu z siedemnastu ich pastorów. Następców na ich miejsce przysłano z Genewy i Delfinatu, i wszyscy waldensi nauczyli się francuskiego, aby

[6] Zacytowano według George'a E. Waringa, z jego książki o Tyrolu. Porównaj A. Bérard, *Les Vaudois*, Lyon, Storck, 1892.

słuchać ich kazań. Skutkiem nieustających prześladowań liczebność waldensów spadła kilkakrotnie, z pierwotnej liczby dwudziestu pięciu tysięcy do około czterech tysięcy. W 1686 roku książę Sabaudii nakazał pozostałym trzem tysiącom waldensów porzucić swoją wiarę lub opuścić kraj. Odmówiwszy, opierali się armii francuskiej i piemonckiej, i dopiero wtedy, gdy przy życiu i na wolności zostało tylko osiemdziesięciu wojowników, poddali się i zostali zesłani do Szwajcarii. Jednak w 1689 roku, za namową Wilhelma Orańskiego, pod wodzą jednego ze swoich pastorów, w liczbie ośmiuset kilkudziesięciu wyruszyli w drogę powrotną, aby odzyskać swoje domostwa. Przebili się do Bobbio, w ciągu pół roku stracili kolejnych ponad czterystu ludzi, stawiając czoło wszystkim wojskom wysyłanym przeciwko nim; aż wreszcie książę Sabaudii, zrywając sojusz z Ludwikiem XIV, tym odrażającym niszczycielem, przywrócił im względną wolność – i odtąd rosną w liczbę i po dziś dzień mnożą się w swych nieurodzajnych alpejskich dolinach.

Czymże są nasze niedole i cierpienia w porównaniu z tamtymi? Czyż historia tak zawziętej i nierównej walki nie umacnia nas w zdecydowanej postawie przeciw naszym skromnym siłom ciemności – bezdusznym politykom, partyjnym karierowiczom i innym? Warto żyć bez względu na to, co życie przyniesie, jeżeli tylko można takie boje prowadzić do zwycięskiego końca, do postawienia buta na gardle tyrana. Można więc apelować do samobójcy – apelować w imię tychże przejawów zła w jego domniemanym, różnorodnym i amoralnym świecie, które brzydzą jego duszę – aby zaczekał i postarał się o własny udział w boju. Zgoda na dalsze życie, uproszona na takich warunkach, nie jest wykrętnym „ustępstwem", którego domagają się wyznawcy powalających strachem religii: nie jest ustępstwem w sensie podlizywania się despotycznemu Bóstwu. Przeciwnie, jest ustępstwem ugruntowanym na męstwie i dumie. Dopóki kandydat na samobójcę nie dba o naprawę zła, które go osobiście dotyczy, nie będzie właściwie miał żadnego zainteresowania złem w sensie abstrakcyjnym, ogólnym. Narzucona samemu sobie uległość wobec powszechności zła w świecie, pozorne nań przyzwolenie, nie jest niczym więcej jak skutkiem przekonania, że zło

w skali ogólnej nie jest naszą sprawą, dopóki partykularne zło, które nas osobiście spotyka, nie zostanie zlikwidowane i naprawione. Wystarczy tylko przekonać ludzi, którzy zachowali normalne instynkty, do podejmowania tego rodzaju wyzwań, odpowiednio określonych w szczegółach; wówczas wasz myślący kandydat na samobójcę może dać się łatwo nakłonić do tego, aby znów spojrzeć na życie z pewnym zainteresowaniem. Poczucie honoru tkwi w nas głęboko. Kiedy na przykład wy i ja uświadomimy sobie, jak wiele niewinnych stworzeń najpierw cierpiało w drodze do uboju, a potem oddało swe życie, abyśmy rośli długie lata do dnia, gdy syci i odziani siedzimy razem wygodnie i prowadzimy nasze rozważania, wówczas, doprawdy, nasz stosunek do świata ukazuje się w niezbyt różowym świetle. Jak napisał młody filozof z Amherst (Xenos Clark, już nieżyjący), „Czyż pędzenie szczęśliwego żywota w takich warunkach nie kłóci się z honorem?" Czyż nie mamy obowiązku wziąć na siebie jakiegoś cierpienia, poświęcić własne życie jakiejś służbie, aby odpłacić się wszystkim tym, których żywot posłużył do zbudowania naszego życia? Usłyszeć to pytanie znaczy mieć już gotową jednoznaczną odpowiedź, jeżeli nie ma się serca z kamienia.

Widzimy więc, że zwykła, instynktowna ciekawość, wojowniczość i honor mogą, na czysto naturalistycznym gruncie, z dnia na dzień pozwolić dostrzec wartość życia ludziom, którzy aby pozbyć się hipochondrii, odrzucili wszelką metafizykę, lecz na razie zdecydowanie nie chcą zawdzięczać niczego religii i nie pragną korzystać z jej bardziej pozytywnych darów. Oto skromny przystanek w pół drogi, rzec mogą niektórzy; musicie jednak przyznać, że można uczciwie na nim pozostać; i niech nikt nie waży się z pogardą mówić o instynktach będących najcenniejszym wyposażeniem naszej natury, instynktach, do których sama religia musi się w końcu odwołać.

IV

Teraz, przechodząc do kwestii, co religia ma do powiedzenia w omawianej sprawie, przystąpię do istoty niniejszych rozważań. Religia oznaczała różne rzeczy w dziejach człowie-

ka; odtąd jednak będę używał tego wyrazu w supranaturalistycznym sensie, jako nazwy poglądu, że tak zwany porządek przyrody, który stanowi ogół doświadczenia tego świata, jest tylko fragmentem całości wszechświata, że poza światem widzialnym rozciąga się jakiś świat niewidzialny, o którym nie mamy żadnej pozytywnej wiedzy, lecz właśnie na stosunku do niego zasadza się prawdziwe znaczenie naszego doczesnego żywota. Wiara religijna (bez względu na szczegółowe rozstrzygnięcia doktrynalne jej towarzyszące) oznacza, według mnie, zasadniczo wiarę w istnienie pewnego rodzaju niewidzialnego porządku, który może dostarczyć wyjaśnienia zagadek porządku naturalnego. W bardziej rozwiniętych religiach świat naturalny zawsze uważano za rusztowanie tylko lub przedsionek prawdziwszego, bardziej wiecznego świata i upatrywano w nim miejsce wychowania, próby lub odkupienia. Według tych religii, zanim człowiek dostąpi życia wiecznego, musi wcześniej niejako umrzeć dla życia naturalnego. Idea, że ten fizyczny świat wiatru i wody, gdzie słońce wschodzi i księżyc zachodzi, jest absolutnie i ostatecznie ukierunkowany i ustanowiony Boskimi siłami, znajduje się już w bardzo wczesnych religiach, takich jak religia najpierwotniejszych Żydów. Otóż ta właśnie religia (nadal pierwotna, mimo że poeci i ludzie nauki o dobrej woli przewyższającej ich przenikliwość ogłaszają ją w coraz nowszych wydaniach dostrojonych do współczesnych uszu), jak powiedziałem przed chwilą, jest skończonym bankrutem w opinii pewnego kręgu ludzi, do których muszę również siebie zaliczyć i których z każdym dniem coraz bardziej przybywa. Według nich nie da się utrzymać poglądu, że w fizycznym porządku przyrody, pojętym po prostu tak, jak go traktuje nauka, przejawia się jakikolwiek harmonijny, duchowy zamysł. Ów porządek jest zaledwie p o g o d ą, jak to określił Chauncey Wright, zmienną bez ustanku.

Pragnę was teraz przekonać, jeżeli mi się to uda w tym krótkim czasie, jaki został do końca wykładu, że mamy prawo uważać, iż porządek fizyczny jest tylko częścią ogólnego porządku; że mamy prawo uzupełnić go niewidzialnym, duchowym porządkiem, przyjętym na wiarę, jeśli dzięki temu znów będzie się nam wydawało, że warto żyć. Skoro jednak

niektórzy z was tego rodzaju wiarę uznają za żałośnie mistyczną i odrażająco nienaukową, muszę najpierw powiedzieć parę słów gwoli osłabienia weta, które nauka, jak się wam może wydawać, stawia naszemu postępowaniu.

W naturze ludzkiej leży przyrodzony naturalistyczny i materialistyczny sposób myślenia, który pozwala uznawać jedynie namacalne fakty. Dla takiego sposobu myślenia twór zwany „nauką" jest bożkiem. Zamiłowanie do słowa „uczony" jest jedną z oznak, po których można rozpoznać jego zwolenników; a najprostszym sposobem obalenia dowolnego poglądu nie zasługującego, według nich, na wiarę jest nazwanie go „nienaukowym". Należy jednak przyjąć, że nic nie usprawiedliwia takiej postawy. Nauka dokonała tak wspaniałych postępów w ciągu ostatnich trzystu lat i tak ogromnie rozszerzyła naszą wiedzę o przyrodzie, zarówno ogólną, jak i szczegółową; a ponadto ludzie nauki wykazują, jako zbiorowość, cnoty tak godne podziwu, że nic dziwnego, iż wyznawcy nauki potracili głowy. Toteż w tym oto Uniwersytecie słyszałem wiele razy, jak wykładowca stwierdzał, że nauka odkryła już wszystkie fundamentalne idee prawdy i na przyszłość zostało tylko uzupełnianie ogólnego obrazu o drobne szczegóły. Wystarczy jednak chwila zastanowienia nad rzeczywistością, aby dostrzec barbarzyńską naturę tego rodzaju poglądów. Wykazują one tak daleko idący brak naukowej wyobraźni, że trudno pojąć, jak ktoś, kto bezpośrednio przyczynia się do postępów jakiegokolwiek działu nauki, może tak grubo się mylić. Proszę pomyśleć, ile absolutnie nowych koncepcji naukowych powstało za naszego pokolenia, ile postawiono nowych problemów, które nigdy przedtem nie przychodziły nikomu do głowy, a potem proszę spojrzeć na krótkowieczność nauki. Zaczęła się od Galileusza, niecałe trzysta lat temu. Czwórka myślicieli, z których każdy informowałby swojego następcę o odkryciach dokonanych za jego życia, mogłaby przekazać kaganek nauki z rąk Galileusza do naszych, tak jak tu siedzimy w tej sali. Prawdę powiedziawszy, jeżeli o to chodzi, publiczność znacznie mniej liczna od nas tu obecnych, złożona z jakichś stu, stu dwudziestu ludzi, gdyby każdy mógł wypowiedzieć się w imieniu własnego pokolenia, przeniosłaby nas w nieznane ciemności gatunku

ludzkiego, do czasów, o których żaden dokument czy zabytek nam nie opowie. Czy wolno nam wierzyć, że taki grzyb wiedzy, wyrosły niby po deszczu, może znaczyć coś więcej niż ledwie krótki rzut oka na to, czym wszechświat właściwie pojęty naprawdę okazać się może? Nie! Nauka jest kroplą, niewiedza morzem. Jeżeli jest coś pewnego, to przynajmniej to: świat naszej obecnej wiedzy przyrodniczej mieści się w jakimś rozleglejszym świecie, którego swoiste własności przekraczają nasze obecne pojęcie.

Agnostyczny pozytywizm teoretycznie z entuzjazmem uznaje oczywiście tę zasadę, lecz twierdzi przy tym stanowczo, że w praktyce nie wolno nam robić z niej żadnego użytku. Nie mamy prawa, jak głosi ta doktryna, zajmować się mrzonkami ani snuć żadnych domysłów na temat niewidzialnej części wszechświata tylko dlatego, że takie postępowanie może służyć temu, co uznamy za stosowne określić mianem naszych najwyższych potrzeb. Musimy zawsze czekać na świadectwo zmysłowe dla naszych przekonań; a tam, gdzie takie świadectwo jest niedostępne, należy w ogóle powstrzymać się od formułowania hipotez. *In abstracto*, rzecz jasna, jest to stanowisko dosyć bezpieczne. Gdyby istota myśląca nie miała żadnych spraw związanych z tym, co niewiadome, żadnych żywotnych potrzeb, a jej życie lub zguba nie zależałyby od zawartości sfery niewidzialnej, wówczas najmądrzej byłoby zalecić jej neutralność filozoficzną i uchylanie się od takich czy innych przekonań w tej mierze. Niestety, neutralność nie tylko jest wewnętrznie trudna do zachowania, ale i zewnętrznie nie do pomyślenia tam, gdzie nasze stosunki wobec poszczególnych alternatywnych możliwości mają praktyczne, istotne życiowo znaczenie. Jest tak dlatego, jak mówi nam psychologia, że dawanie wiary i wątpienie są aktywnymi postawami życiowymi i zakładają określone zachowania z naszej strony. Jedynym sensem, na przykład, wątpienia lub odmowy uznania, że pewna określona rzecz istnieje, jest dalsze postępowanie w taki sposób, jak gdyby ta rzecz nie istniała. Jeżeli, na przykład, nie przyjmuję do wiadomości, że w pokoju robi się zimno, zostawiam okno otwarte i nie zapalam w piecu, zupełnie tak, jak gdyby wciąż było ciepło. Jeżeli wątpię, czy jesteście godni zaufania, nie powierzam

wam żadnych sekretów dokładnie tak samo, jak gdybyście byli n i e godni zaufania. Jeżeli wątpię w potrzebę ubezpieczenia domu, nie ubezpieczam go tak samo, jak gdybym uważał, że nie ma takiej potrzeby. A zatem jeżeli nie wolno mi wierzyć, że świat jest Boskiej natury, podporządkowanie temu zakazowi mogę wyrazić jedynie poprzez uchylanie się od działań właściwych w przypadku, gdyby tak było, co może oznaczać jedynie wybór w określonych, krytycznych sytuacjach takich działań, jak gdyby tak n i e było, czyli wybór postępowania niereligijnego. Jak z tego widać, zdarzają się w życiu nieuchronnie pewne sytuacje, w których uchylanie się od działania jest swojego rodzaju działaniem i należy je za działanie uważać, w których nie będąc za jest się, praktycznie rzecz biorąc, przeciw; a w każdym takim przypadku ścisła i konsekwentna neutralność jest nie do osiągnięcia.

Wreszcie, czyż obowiązek zachowania neutralności tam, gdzie same tylko wewnętrzne potrzeby nasuwają nam określone przekonania, nie jest zupełnie śmieszny? Czyż nie jest czystym szaleństwem dogmatyzmu twierdzić, że nasze wewnętrzne potrzeby nie mogą mieć żadnego rzeczywistego związku z siłami, które być może znajdują się w ukrytym świecie? W innych przypadkach przepowiednie ugruntowane na wewnętrznych dążeniach okazały się prorocze. Weźmy samą naukę! Gdybyśmy nie mieli zniewalającej, wewnętrznej potrzeby logicznej i matematycznej harmonii, nie uzyskalibyśmy nigdy dowodu, że taka harmonia tkwi we wszystkich szparach i rozstępach nie wygładzonego, naturalnego świata. Nie ustalono w nauce ani jednego prawa, ani jednego faktu, którego by nie poszukiwano zawczasu, często w trudzie i znoju, wyłącznie gwoli zaspokojenia takiej czy innej wewnętrznej potrzeby. Skąd te potrzeby się biorą, nie wiadomo: znajdujemy je w sobie, a psychologia biologiczna łączy je, jak dotąd, z darwinowskimi „przypadkowymi mutacjami". Lecz wewnętrzna potrzeba wiary, że ten świat przyrody wskazuje na coś bardziej duchowego i wiecznego, jest równie mocna i zdecydowana u tych, którzy ją odczuwają, jak wewnętrzna potrzeba jednolitych praw przyczynowych u najbardziej wymagającego pod tym względem, fachowego, naukowego umysłu. Trudy wielu pokoleń dowiodły, że ta ostatnia potrzeba

jest proroczej natury. Dlaczegóż ta pierwsza nie może być również prorocza? Jeżeli nasze potrzeby nie mieszczą się w granicach świata widzialnego, dlaczego nie można wziąć tego za oznakę istnienia świata niewidzialnego? Krótko mówiąc, co nam może przeszkodzić w obdarzeniu zaufaniem naszych potrzeb religijnych? Nauka jako taka z pewnością nie ma takiej władzy, ponieważ może ona nam mówić tylko co jest, a nie czego nie ma; a agnostyczne „nie będziesz wierzył bez zniewalających dowodów zmysłowych" jest po prostu wysłowieniem osobistej skłonności (powszechnie dozwolonej) do dowodów pewnego szczególnego rodzaju.

Co właściwie mam na myśli, mówiąc o „zaufaniu" do naszych potrzeb religijnych? Czy to słowo ma oznaczać prawo do szczegółowego określenia niewidzialnego świata i ekskomunikowania ludzi pokładających zaufanie w czymś innym? Oczywiście, że nie! Otrzymaliśmy dar wierzenia nie po to głównie, aby z jego pomocą ustanawiać ortodoksje i herezje, lecz po to, by nas utrzymywał przy życiu. A ufać naszym potrzebom religijnym znaczy przede wszystkim żyć w ich świetle i postępować tak, jak gdyby niewidzialny świat przez nie sugerowany rzeczywiście istniał. W ludzkiej naturze leży, że człowiek może żyć i umierać z pomocą pewnego rodzaju wiary, która obywa się bez dogmatów i określeń. Proste poczucie pewności, że porządek naturalny nie jest ostateczny, że jest tylko znakiem lub widzialną powłoką, zewnętrzną dekoracją wielopiętrowego świata, w którym siły duchowe mają decydujące słowo i trwają bez końca – to proste poczucie pewności wystarczy ludziom wiary do uznania, że warto żyć wbrew wszelkim okolicznościom naturalnym, które mogą nasuwać wniosek przeciwny. Zburz tę wewnętrzną pewność, jakkolwiek nieuchwytną, a cała świetlistość i promienność istnienia znika za jednym zamachem. Często wówczas człowiek zaczyna patrzeć na życie oszalałym wzrokiem i mieć myśli samobójcze.

Dochodzimy wreszcie do bezpośrednich zastosowań moich wywodów. Prawdopodobnie niemal każdy z obecnych uznałby, że warto żyć mimo najdotkliwszych przeciwności losu, gdyby tylko można było mieć p e w n o ś ć, że odwaga i cierpliwość potrzebna do przeżycia ma swój finał gdzieś w niewi-

dzialnym, duchowym świecie i tam przynosi owoce. Skoro jednak nie mamy takiej pewności, to czy stąd wynika, że pokładanie niczym nie popartej ufności w owym świecie jest rajem dla naiwnych i niewydarzonych, czy też że jest aktywną postawą życiową, którą możemy sobie pozwolić przyjąć? Cóż, wolno nam na własne ryzyko zaufać czemukolwiek, co nie jest niemożliwe i za czym przemawiają jakieś analogie. Całe mnóstwo zbieżnych ze sobą argumentów na rzecz idealizmu dowodzi, że świat fizyki prawdopodobnie nie jest absolutny; a porównanie naszego życia z życiem zwierząt domowych zdecydowanie sugeruje, że całe nasze fizyczne istnienie może być przesiąknięte duchowością, wymiarem bytu, którego na razie nie odbieramy żadnym organem. Nasze psy, na przykład, istnieją w naszym życiu, ale nie mają naszych przeżyć. Nieustannie są świadkami zewnętrznej powłoki zdarzeń, których wewnętrznego znaczenia nie potrafią żadną miarą wykryć za pomocą swojej inteligencji – zdarzeń, w których one same często odgrywają zasadniczą rolę. Mój terier ugryzie, na przykład, chłopca, który z nim się drażni, a ojciec zażąda odszkodowania. Pies może przez cały czas być obecny przy negocjacjach i przy wypłacie pieniędzy nie domyślając się wcale, co to wszystko znaczy, nie podejrzewając, że to w jakikolwiek sposób *jego* dotyczy; i nie *może* tego wiedzieć w swoim naturalnym psim życiu. Albo weźmy inny przykład, który zrobił na mnie ogromne wrażenie, kiedy studiowałem medycynę. Jego bohaterem jest nieszczęsny pies, poddany wiwisekcji w laboratorium. Leży przywiązany do stołu i wyje do swoich oprawców, przeżywając we własnym, mglistym rozeznaniu dosłownie coś w rodzaju piekła. W całej tej sprawie nie dostrzega najmniejszego przebłysku odkupienia; a przecież wszystkie te pozornie diabelskie sztuczki są często podporządkowane ludzkim intencjom, którym, gdyby tylko jego nieszczęsny, ciemny umysł mógł je choćby przelotnie uchwycić, zdobywając się na heroizm, dałby swoje religijne przyzwolenie. Uzdrawiająca prawda, ulga w przyszłych cierpieniach zwierząt i ludzi będą mu nagrodą. Jego męka może być autentycznym procesem odkupienia. Leżąc na grzbiecie na stole operacyjnym wypełnia zadanie nieobliczalnie wyższe od wszystkiego, czego można

zaznać w szczęśliwym psim życiu; a przecież jego dokonanie, rola, która stała się jego udziałem, musi bezwzględnie pozostać dla niego nie do pojęcia.

Wróćmy teraz do życia ludzkiego. W życiu psa widzimy świat niewidzialny dla niego, ponieważ żyjemy w jednym i drugim świecie. W życiu człowieka widzimy wprawdzie tylko nasz świat, i świat psa w nim, niemniej oba te światy mogą przecież zawierać się w świecie jeszcze obszerniejszym, niewidzialnym dla nas tak, jak nasz świat dla psa; a wiara w ów niewidzialny świat *może* być najważniejszym zadaniem do wypełnienia w życiu w widzialnym świecie. Można jednak posłyszeć pogardliwe okrzyki pozytywisty: „*może* być! *może* być! jaki jest pożytek możebyciów dla życia naukowego?" Odpowiadam więc: życie „naukowe" samo w sobie ma wiele do czynienia z możebyciami, a życie ludzkie w całej rozciągłości ma z nimi do czynienia na każdym kroku. W tej mierze, w jakiej człowiek cokolwiek znaczy, jest wydajny i twórczy, całe jego życiowe zadanie, rzec można, musi dotyczyć rzeczy, które mogą być. Nie odnosi się zwycięstw, nie dokonuje się czynów wiary i odwagi, inaczej niż na zasadzie jakiegoś „może być"; nie ma takiej przysługi, porywu wspaniałomyślności, nie ma naukowego badania, eksperymentu, podręcznika, który by nie mógł okazać się błędem. Żyjemy wyłącznie dzięki osobistemu ryzyku podejmowanemu z godziny na godzinę. I dość często nasza uprzednia wiara w osiągnięcie skądinąd niepewnego rezultatu *sama przez się doprowadza do jego urzeczywistnienia*. Przypuśćmy, na przykład, że w trakcie wspinaczki wysokogórskiej znaleźliśmy się w sytuacji, z której jedynym wyjściem jest karkołomny skok. Uwierz, że uda ci się go wykonać, a twoje nogi nie chybią celu. Nie wierz w swe siły, pamiętaj wszystkie słodkie słówka, które na temat *możebyciów* słyszałeś od uczonych, a będziesz wahał się tak długo, aż w końcu, w ogóle nie panując nad sobą, roztrzęsiony i zrozpaczony, stoczysz się w przepaść. W takim przypadku (a należy on do rozległej klasy) rzeczą mądrości, jak i odwagi, jest *wierzyć w to, co dyktują potrzeby*, tylko dzięki tej wierze bowiem mogą one zostać spełnione. Nie dawaj wiary, a rzeczywiście będziesz miał rację, zginiesz

bowiem nieodwołalnie. Uwierz, a znów będziesz miał rację, ponieważ się uratujesz. Twoja ufność lub niedowierzanie urzeczywistnia jeden lub drugi z możliwych światów – z których obydwa, dopóki nie wniosłeś do nich swojego udziału, były tylko możebyciami w tym konkretnym świecie.

Otóż, wydaje mi się, że pytanie, czy warto żyć, jest uwarunkowane podobnego typu okolicznościami. Rzeczywiście, to zależy od ciebie, od tego, kto żyje. Jeżeli ulegasz koszmarnej wizji świata, wieńcząc dzieło szatana własnym samobójstwem, faktycznie stworzyłeś obraz całkiem czarny. Pesymizm dopełniony twym czynem jest niewątpliwie słuszny, jeżeli o twój świat chodzi. Twój nieufny stosunek do życia przekreślił wszelką wartość, jaką mogłoby mu nadać twoje dalsze istnienie; a teraz, w całym kręgu możliwych oddziaływań tego istnienia, właśnie nieufność okazała swą boską moc. Przypuśćmy jednak, z drugiej strony, że zamiast ulegać koszmarnej wizji świata utrzymujesz, że ten świat nie jest *ultimatum*. Przypuśćmy, że znalazłeś w sobie samo źródło, jak powiada Wordsworth –

Zapału i cnoty istnienia wiarą
Tak jak żołnierze żyją odwagą; jak hardością
Ducha żeglarz zmaga się z żywiołem.

Przypuśćmy, że bez względu na natężenie zła wokół ciebie, twoja nieposkromiona subiektywność potrafi mu się przeciwstawić i że w wierze w rozleglejszą całość znajdujesz szczęście przewyższające wszystko, co mogą dać bierne rozkosze. Czy w ten sposób nie nadałeś wartości swemu życiu? Czym właściwie byłoby życie, biorąc pod uwagę twoje cechy przydatne w potyczkach życiowych, gdyby przynosiło tylko dobrą pogodę i nie dawało twoim przymiotom pola do popisu? Proszę pamiętać, że optymizm i pesymizm są określeniami świata i że nasze osobiste reakcje na świat, choćby i niewiele znaczące, są integralną częścią bytu i z konieczności przyczyniają się do ustalenia owego określenia. Mogą nawet mieć decydujące znaczenie w tej materii. Ogromną bryłę można wytrącić ze stanu chwiejnej równowagi dołączeniem do niej masy nie większej od piórka; a długa wypowiedź może nabrać

przeciwstawnej wymowy skutkiem dodania trzech liter, n-i-e. Warto żyć, można powiedzieć, ponieważ życie jest z moralnego punktu widzenia tym, czym je czynimy; i ponieważ jesteśmy zdecydowani zrobić wszystko, dopóki mamy cokolwiek do powiedzenia w tej sprawie, aby z tego punktu widzenia było udane.

Opisując samopotwierdzające się przeświadczenia założyłem, że właśnie wiara w porządek niewidzialny inspiruje wysiłki i cierpliwość, sprawiające, iż ten porządek widzialny jest dla ludzi moralnych dobry. Wiara w oglądane dobro widzialnego świata (dobro oznacza tutaj odpowiednie warunki udanego życia moralnego i religijnego) znajduje swoje potwierdzenie dzięki oparciu na wierze w świat ukryty przed naszym wzrokiem. Czy jednak nasza wiara w świat niewidzialny w podobny sposób się potwierdzi? Kto wie?

Mamy oto kolejny raz przypadek możebycia; po raz kolejny możebycia stanowią istotę sytuacji. Przyznaję, że nie rozumiem, dlaczego samo istnienie świata niewidzialnego nie miałoby po części zależeć od osobistej reakcji każdego z nas na głos religii. Krótko mówiąc, Bóg może z naszej wiary czerpać siły życiowe i dzięki niej wzrastać w swoim istnieniu. Jeśli o mnie chodzi, nie wiem, jaki sens może mieć pot, krew i tragizm tego żywota, jeżeli nie ma żadnego związku ze sferą niewidzialną. Jeżeli życie doczesne nie jest prawdziwą walką, w której można zdobyć coś wiecznego dla wszechświata, to nie jest więcej warte od udziału w przedstawieniu amatorskim, z którego można się samowolnie wycofać. Niemniej jednak życie wygląda jak prawdziwa walka – jak gdyby we wszechświecie szalała dzika bestia, którą mamy wybawić mocą naszego idealizmu i wiary; a przede wszystkim mamy wybawić własne dusze z ateizmu i dręczących je obaw. Nasza natura jest dostosowana do takiego na pół dzikiego, na pół zbawionego wszechświata. Owo *Binnenleben* (jak ostatnio nazwał je pewien niemiecki lekarz), ów bezgłośny obszar ducha, w którym mieszkamy samotnie z naszymi chęciami i niechęciami, z naszą wiarą i naszymi obawami, oto najgłębiej położony składnik naszej natury. Tak jak przesączając się przez szpary i szczeliny jaskiń z głębi ziemi płyną wody, które następnie tryskają ze źródeł, tak też w owych mrocznych

głębiach bytu osobowego biorą początek źródła wszystkich zewnętrznych czynów i rozstrzygnięć. Tam mieści się najgłębszy organ łączności z naturą rzeczy; i w porównaniu z konkretnymi poruszeniami duszy wszystkie abstrakcyjne twierdzenia i argumenty naukowe – na przykład weto przeciw wierze, postawione przez ścisły pozytywizm – brzmią dla nas jak, nie przymierzając, szczękanie zębami. Tam bowiem możliwości, a nie gotowe fakty, są bytami, którymi musimy się aktywnie zajmować; cytując mojego przyjaciela Williama Saltera z Filadelfijskiego Towarzystwa Etycznego, „jak istotą odwagi jest ryzykowanie życia w imię jakiejś możliwości, tak istotą wiary jest przekonanie, że ta możliwość istnieje".

Oto moje ostatnie słowa, które do was kieruję: Nie obawiajcie się żyć. Uwierzcie, że warto żyć i że wasza wiara przyczynia się do powstania jej przedmiotu. „Naukowe dowody" waszego przekonania mogą być dyskusyjne aż do dnia sądu (lub określonego stadium bytu, którego symbolem może być to wyrażenie). Niemniej wierni bojownicy obecnej doby, lub istoty, które tam i wtedy będą ich reprezentować, mogą do ludzi mdłego ducha, którzy odmawiają dalszego udziału w tym życiu, zwrócić się słowami Henryka IV, skierowanymi do opieszałego Crillona po wspaniałym zwycięstwie: „Trzymaj się, dzielny Crillonie! Wygraliśmy pod Arques, a ciebie tam nie było".

POCZUCIE RACJONALNOŚCI[1]

I.

Jakie zadanie stawiają sobie filozofowie i dlaczego w ogóle zajmują się filozofowaniem? Niemal każdy natychmiast odpowie: filozofowie pragną uzyskać jakąś koncepcję układu rzeczy, zasadniczo bardziej racjonalną od nieco chaotycznego poglądu, który każdy z nas nosi pod kapeluszem. Gdybyśmy jednak taką racjonalną koncepcję już osiągnęli, jak filozof mógłby ją rozpoznać jako racjonalną i nie dać jej się nam wymknąć przez niedopatrzenie? Jedyna możliwa odpowiedź mówi, że filozof stwierdzi jej racjonalność tak samo, jak stwierdza wszystko inne, kierując się pewnymi subiektywnymi znamionami, które nie pozwalają mu przejść obok obojętnie. Kiedy je uchwyci, wie, że uchwycił też racjonalność.

Cóż to za znamiona? Należy do nich dojmujące poczucie ulgi, spokoju ducha, wytchnienia. Przejście od stanu zakłopotania i rozterki duchowej do stanu racjonalnego zrozumienia pełne jest pociechy i satysfakcji.

Owo ukojenie jest jednak negatywnej, a nie pozytywnej natury. Mamy więc twierdzić, że poczucie racjonalności polega po prostu na braku poczucia irracjonalności? Myślę, że istnieją solidne podstawy, aby tak właśnie utrzymywać. W świetle obecnych spekulacji psychologicznych, wszelkie czucia wynikają, pod względem fizycznym, nie z prostych pobudzeń nerwowych, ale z pobudzeń nerwowych blokowa-

[1] Esej ten do strony 99 składa się z wyjątków z artykułu wydrukowanego w „Mind" w czerwcu 1879 roku. Jego dalsza część jest przedrukiem mowy wygłoszonej w Klubie Filozoficznym Uniwersytetu Harvarda w 1880 roku, a opublikowanej w „Princeton Review" w czerwcu 1882 roku.

nych, powstrzymywanych lub hamowanych. Tak jak nie odczuwamy szczególnej przyjemności podczas swobodnego oddychania, za to zakłócenia oddechu sprawiają nam ból, tak też każda nie krępowana skłonność do określonych ruchów wyzwala się samoczynnie bez specjalnego akompaniamentu refleksji, a każdy doskonale płynny tok myśli budzi ledwo uchwytne czucia; kiedy jednak postawić tamę poruszeniom lub kiedy myśl napotyka trudności, ogarnia nas desperacja. Tylko wtedy, gdy jesteśmy zdesperowani, można mówić, że do czegoś dążymy, czegoś pragniemy, o coś zabiegamy. Kiedy mamy pełną swobodę, czy to poruszania się, czy to myślenia, znajdujemy się pod swojego rodzaju znieczuleniem, które sprawia, że moglibyśmy wówczas powiedzieć jak Walt Whitman, gdyby w takich razach chciało się nam mówić cokolwiek o sobie, „Dobrze jest, jak jest". Doznanie całkowitej wystarczalności chwili obecnej, jej absolutności, kompletny brak potrzeby jej wyjaśnienia, przeanalizowania lub uzasadnienia – oto, co nazywam Poczuciem Racjonalności. Krótko mówiąc, z chwilą gdy z jakichkolwiek względów mamy możność doskonale płynnego myślenia, treści naszego myślenia wydają się *pro tanto* racjonalne.

Każdy sposób pojmowania kosmosu, który sprzyja płynności myślenia, wywołuje poczucie racjonalności. Pojmowany w ten sposób byt ręczy sam za siebie i nie wymaga dalszego filozoficznego ujęcia. Płynność myślenia można jednak osiągać różnymi sposobami; najpierw rozpatrzę podejście teoretyczne.

Fakty świata w całej ich zmysłowej różnorodności mamy stale przed sobą, lecz zaspokojenie naszej potrzeby teoretyzowania wymaga, aby ujmować je w sposób, który sprowadza ich rozmaitość do prostoty. Przyjemność odkrycia, że chaos faktów jest wyrazem pojedynczego, podstawowego faktu, przypomina poczucie ulgi doznawane przez muzyka, gdy zdoła bezładną masę dźwięków ułożyć w harmonijną linię melodyczną. Posługiwanie się wynikiem upraszczających zabiegów wymaga mniej wysiłku umysłowego od operowania pierwotnymi danymi; zatem filozoficzna koncepcja przyrody jest, bynajmniej nie w metaforycznym sensie, wynalazkiem ułatwiającym pracę. Zamiłowanie do oszczędności, ekonomii

myślenia jest namiętnością *par excellence* filozoficzną; a każdy charakterystyczny rys lub aspekt zjawisk tego świata, który pozwala ich różnorodność ująć w ramy jednej kategorii, zaspokaja tę namiętność i w umyśle filozofa reprezentuje istotę rzeczy, wobec której wszelkie inne ich określenia można pominąć.

Koncepcje filozofa muszą zatem nosić znamię uniwersalności, czyli mieć szeroki zakres. Jeżeli nie stosują się do niezliczonej liczby przypadków, nie przynoszą mu zaspokojenia. Poznanie rzeczy przez przyczyny, jak często definiuje się poznanie racjonalne, jest według niego bezużyteczne, jeżeli liczba przyczyn nie zbliża się do minimum, a ich skutków do maksimum. Im większa mnogość przykładów, tym płynniej jego myśl wędruje od faktu do faktu. Przekształcenia zjawisk nie są autentycznymi przekształceniami; każdy jednostkowy przypadek jest tym samym starym przyjacielem, trochę inaczej ubranym.

Któż nie jest pod urokiem myśli, że księżyc i jabłko są identyczne, jeśli idzie o ich stosunek do ziemi; wiedzy, że oddychanie i spalanie są jednym i tym samym; rozumienia, że balon unosi się na mocy tego samego prawa, skutkiem którego kamień tonie; poczucia, że ciepło dłoni pocierającej rękaw jest identyczne z ruchem hamowanym przez tarcie; rozpoznania różnicy między zwierzęciem a rybą jako tylko zwielokrotnienia różnicy między ojcem i synem; mniemania, że nasza siła, kiedy wspinamy się pod górę lub obalamy drzewo, nie jest inna od siły promieni słonecznych powodujących wzejście zbóż, z których przygotowujemy sobie śniadanie?

Obok owej namiętności do upraszczania istnieje jednak także pokrewna jej pasja, która u pewnych umysłów, aczkolwiek będących chyba w mniejszości, z nią rywalizuje. Jest to namiętność do rozróżniania; pęd do z a z n a j a m i a n i a się z częściami, zamiast do uchwycenia całości. Cechuje go wierność dochowywana wyrazistości, jasności i integralności postrzegania, niechęć do rozmazanych konturów, mglistych identyfikacji. Uwielbia rozpoznawać szczegóły w całej ich pełni i im więcej potrafi przyswoić sobie, tym bardziej jest ukontentowany. Umysł taki woli dowolnie mnogie niespójno-

ści, brak powiązań i fragmentaryczność (póki formalnie są zachowane szczegóły wyodrębnionych faktów) od abstrakcyjnego sposobu pojmowania rzeczy, który upraszczając je, rozwiewa ich konkretną pełnię. Wyrazistość i prostota określają więc konkurencyjne roszczenia i stawiają istotę myślącą wobec autentycznego dylematu.

Postawa filozoficzna człowieka zależy od proporcji, w jakiej kierują nim oba pragnienia. Żaden system filozoficzny nie może liczyć na powszechną akceptację, jeżeli rażąco lekceważy którąś z tych potrzeb lub jeżeli jedną z nich całkowicie podporządkowuje drugiej. Los Spinozy, z jego jałowym połączeniem wszystkich rzeczy w jedną substancję, z jednej strony; los Hume'a, z jego równie jałowym „oderwaniem i odrębnością" wszystkiego, z drugiej – obaj, będąc dla potomnych zarazem ostrzeżeniem i inspiracją, nie mają dziś następców systematycznie kontynuujących ich dzieło – dowodzi, że możliwa jest tylko taka filozofia, która stanowi kompromis między abstrakcyjną jednolitością i konkretną różnorodnością. Jedynym sposobem godzenia rozmaitości z jednością jest jednak podciąganie rozmaitych jestestw pod kategorie rzeczy, w których wykrywamy wspólną im istotę. Pierwszy krok filozoficznej unifikacji stanowi zatem podział rzeczy na rozległe „rodzaje"; a ostatnim jej krokiem jest klasyfikacja relacji między nimi i ich zachowań za pomocą szerokozakresowych „praw". Skończona filozofia teoretyczna nie może zatem być niczym więcej niż doprowadzoną do końca klasyfikacją składników świata; a jej wyniki muszą zawsze być abstrakcyjne, skoro podstawą wszelkiej klasyfikacji jest abstrakcyjna istota tkwiąca w żywym fakcie, podczas gdy reszta żywego faktu pozostaje na razie poza zasięgiem uwagi klasyfikatora. Znaczy to, że żadne z naszych wyjaśnień nie jest kompletne. Wyjaśnienia podciągają rzeczy pod szersze lub bardziej znajome kategorie; lecz ostateczne kategorie, obejmujące rzeczy lub związki między nimi, są tylko abstrakcyjnymi gatunkami, danymi, które odnajdujemy w rzeczach i spisujemy.

Kiedy, na przykład, uważamy, że mamy racjonalne wyjaśnienie związku między faktami *A* i *B*, ponieważ ujęliśmy je jako elementy jednej klasy ze względu na ich wspólny atrybut *x*, jest oczywiste, że naprawdę mamy wyjaśnienie tylko w tej

mierze, w jakiej jeden i drugi fakt przedstawia się jako x. Wyjaśniać związek między czadem a uduszeniem się z braku tlenu znaczy pomijać milczeniem wszystkie inne właściwości czadu i duszenia się – jak konwulsje i agonię z jednej strony, gęstość i groźbę wybuchu z drugiej. Słowem, w tej mierze, w jakiej A i B obejmują, oprócz x, odpowiednio l, m, n oraz o, p, q, nie są one wyjaśnione przez x. Każda kolejna właściwość wymaga oddzielnego potraktowania. Pojedyncze wyjaśnienie faktu ujmuje go tylko z jednego punktu widzenia. Fakt w całej jego rozciągłości będzie wyjaśniony dopiero wtedy, gdy wszystkie co do jednej jego cechy charakterystyczne zostaną sklasyfikowane razem z cechami im podobnymi, występującymi gdzie indziej. Jeżeli tę uwagę zastosować teraz do kosmosu, widać, że wyjaśnienie świata przez ruch cząstek objaśnia go tylko o tyle, o ile świat faktycznie przedstawia się jako taki ruch. Powoływanie się na „Nieznane" wyjaśnia świat w tej mierze, w jakiej przedstawia się jako nieznane, powoływanie się na „Myśl" o tyle, o ile przedstawia się jako myśl, na „Boga" o tyle, o ile przedstawia się jako Bóg. Jaką myśl? Jakiego Boga? – oto pytania, na które trzeba odpowiedzieć, wprowadzając na powrót pozostałe dane, z których wyabstrahowano odnośny termin ogólny. Wszystkie te dane, których nie można analitycznie utożsamić z atrybutem przywołanym w roli uniwersalnej zasady, pozostają jako niezależne rodzaje lub natury, empirycznie skojarzone z rzeczonym atrybutem, lecz pozbawione racjonalnego z nim pokrewieństwa.

Stąd ułomność wszelkich spekulacji. Z jednej strony, o ile zachowują wielorakość kategorii, o tyle nie pomagają nam wydostać się ze świata usypanego z ziarenek doświadczenia; z drugiej, o ile eliminują wielorakość, o tyle człowiek trzeźwo myślący ma w pogardzie ich pustą jałowość. Nie mówią przecież nic ponadto, że składniki świata wyglądają tak a tak, i że każdy z nich, gdziekolwiek się znajduje, jest tożsamy z samym sobą; natomiast co do odpowiedzi na pytanie „Gdzie się znajduje?" człowiek trzeźwo myślący jest zdany na własną przemyślność. Którą istotę, spośród wszystkich możliwych, należy tu i teraz uważać za istotę tej oto konkretnej rzeczy, tego fundamentalna filozofia nigdy nie próbuje nawet roz-

strzygnąć. Dochodzimy zatem do wniosku, że prosta klasyfikacja rzeczy jest, z jednej strony, najlepszą możliwą filozofią teoretyczną, z drugiej natomiast, jest bardzo marną i niewystarczającą namiastką pełni prawdy. Jest monstrualnym skrótem życia, który, jak każdy skrót, powstaje przez absolutne zgubienie i usunięcie rzeczywistej treści. Dlatego tak niewielu ludzi naprawdę przywiązuje wagę do filozofii. Szczegółowe określenia, które filozofia pomija milczeniem, są kwestią autentycznych i palących potrzeb równie przemożnych i kategorycznych jak potrzeby samej filozofii. Co bojownika moralności obchodzi etyka filozoficzna? Dlaczego *Estetyka* każdego niemieckiego filozofa wydaje się artyście obrzydliwą, martwą pustką?

Grau, theurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.

Człowiek autentyczny, który odczuwa wszystkie potrzeby jak należy, nie przyjmie niczego za równowartość życia, prócz życia w całej jego pełni. Skoro istoty rzeczy są faktycznie rozsiane po całej przestrzeni i czasie, będzie je podziwiał w całym ich rozproszeniu i zmienności. Znużony zgiełkiem, zamętem i dokuczliwością konkretu, odświeży się kąpielą u wiecznych źródeł lub wzmocni się widokiem niezmiennych natur. Będzie jednak tylko gościem, a nie mieszkańcem owych okolic; nigdy nie zniesie jarzma filozofii, a zmęczony szarą monotonią jej problemów i mdłą pojemnością jej rezultatów, radośnie ucieknie do obfitego i dramatycznego bogactwa świata konkretu.

Tu więc nasze badanie wraca do swego początku. Każdy sposób klasyfikowania rzeczy jest tylko sposobem postępowania z nią w pewnym określonym celu. Pojęcia, „rodzaje" są narzędziami teleologicznymi. Żadne pojęcie abstrakcyjne nie może być stosownym substytutem konkretnego bytu bez powołania się na określone zainteresowanie pojmującego podmiotu. Zainteresowanie racjonalnością teoretyczną, ukojenie rozpoznania, jest tylko jednym z tysięcy ludzkich celów. Kiedy inne podnoszą głowę, ten musi spakować swój tobołek i odejść, aż znów przyjdzie jego kolej. Przesadne dosto-

jeństwo i wartość, które filozofowie przypisują swoim rozwiązaniom, zostają w ten sposób znacznie pomniejszone. Jedyną zaletą potrzebną ich ideom jest prostota, a proste ujęcie jest równoważnikiem świata o tyle tylko, o ile świat jest prosty – tymczasem świat, choćby był siedliskiem wielorakiej prostoty, jest zarazem rzeczą mocno skomplikowaną. Mimo to jest jeszcze dość prostoty, i nasze pragnienie jej osiągnięcia jest dostatecznie usilne, by dążenia teoretyczne były jednym z najbardziej niepohamowanych ludzkich popędów. Poszukiwanie najmniejszej liczby składników rzeczy jest ideałem, który będzie pociągał część ludzi tak długo, jak długo będą w ogóle istnieli ludzie zdolni do myślenia.

Przypuśćmy jednak, że cel został osiągnięty. Przypuśćmy, że wreszcie mamy jednolity system, w sensie wyżej wyjaśnionym. Świat pojmujemy teraz w prosty sposób, a umysł znajduje swoje ukojenie. Nasza ogólna koncepcja nadała racjonalny kształt chaosowi konkretu. Zapytam jednak: czy same podstawy, na których opiera się racjonalność wszystkiego innego, można słusznie określić jako racjonalne? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak. W każdym razie chciałoby się powiedzieć, że skoro utożsamienie jednej rzeczy z inną zaspokaja pragnienie racjonalności, punkt oparcia, który niczego nie zostawia w zawieszeniu, pozwala to pragnienie ostatecznie ugasić, czyli jest racjonalny *in se*. Nie ma już żadnej inności, która mogłaby nas niepokoić, winniśmy więc spocząć na laurach. Innymi słowy, podobnie jak błogi spokój teoretyczny prostaka wynika z zaniechania dalszych rozważań na temat jego chaotycznego kosmosu, tak jakikolwiek punkt oparcia (zakładając, że byłby prosty, jasny i ostateczny) powinien usunąć zagadkę z kosmosu filozofa, kładąc kres niepokojom, ponieważ wówczas nie zostałoby absolutnie nic do dalszego rozważania.

Tak właśnie niektórzy myślą. Bain mówi:

„Trudność zostaje rozwiązana, tajemnica zgłębiona, gdy można pokazać, że jest podobna do czegoś innego; że jest przykładem znanego już faktu. Tajemnicą jest odosobnienie, wyjątek lub, ewentualnie, wyraźna sprzeczność: odsłonięcie tajemnicy polega na upodobnieniu, utożsamieniu, zbrataniu.

Kiedy wszystkie rzeczy są do siebie upodobnione tak dalece, jak tylko się da, tak dalece, jak sięga podobieństwo, wtedy wyjaśnianie dochodzi kresu; nadchodzi kres działalności umysłu lub kres jego rozumnych pragnień. [...] Ścieżka nauki, jak pokazują czasy nowożytne, wiedzie ku coraz szerszej ogólności, aż dotrzemy do najwyższego, najszerszego prawa każdej dziedziny rzeczy; tam wyjaśnienie dobiega końca, kończy się tajemnica, ukazuje się widok doskonały".

Niestety ta pierwsza odpowiedź jest nie do utrzymania. Nasz umysł jest tak silnie przyzwyczajony do tego, aby za każdym składnikiem doświadczenia dopatrywać się czegoś i n n e g o, że stając wobec idei absolutnego punktu oparcia, uruchamia właściwą sobie procedurę i w dalszym ciągu wskazuje na pustkę poza tą ideą, jak gdyby tam tkwiła kolejna sprawa do rozpatrzenia. Krótko mówiąc, snuje dalsze pozytywne rozważania na temat niebytu ogarniającego byt jego punktu wyjścia; a że to prowadzi donikąd, cofa swą myśl tam, skąd wyszła. Nie ma jednak żadnego naturalnego pomostu między niebytem a owym szczególnym punktem wyjścia, toteż myśl zaczyna oscylować tam i z powrotem, zastanawiając się: „Dlaczego, prócz niebytu, cokolwiek istnieje; dlaczego akurat taki, a nie inny punkt wyjścia?", i nie znajduje końca, gubiąc się w zawiłościach swych rozważań. Zaprawdę, słowa Baina są o tyle opaczne, że właśnie najbardziej udana próba przetopienia rozmaitości w jedną całość, najbliższa doskonałości koncepcja kosmosu jako jedynego faktu, wywołuje u człowieka myślącego najsilniejsze pragnienie dalszego wyjaśnienia, powoduje zachorowanie na najostrzejszą formę zdumienia ontologicznego. Jak mówi Schopenhauer: „Niepokojem, który utrzymuje niezmordowany zegar metafizyki w ciągłym ruchu, jest świadomość, że nieistnienie świata jest tak samo możliwe, jak jego istnienie".

Ideę niebytu można więc nazwać matką filozoficznego pragnienia w najsubtelniejszym i najgłębszym sensie tych słów. Istnienie absolutne jest absolutną tajemnicą, ponieważ jego stosunek do nicości nie poddaje się naszemu rozumieniu. Jeden tylko filozof udawał, że przerzuca logiczny pomost nad tą przepaścią. Hegel, usiłując wykazać, że niebyt i konkretny byt są powiązane ze sobą przez ciąg syntetyzujących

utożsamień, łączył w jedno wszystko, co pojmowalne, nie zostawiając na boku żadnej idei, która mogłaby zakłócić swobodne obroty umysłu w jego własnych granicach. Skoro taki nie hamowany ruch daje poczucie racjonalności, należałoby utrzymywać, że Hegel, jeżeli mu się udało, absolutnie i raz na zawsze zaspokoił wszelkie racjonalne potrzeby.

Natomiast tym, którzy uważają, że heroiczne wysiłki Hegla nie zostały uwieńczone powodzeniem, nie pozostaje nic innego, jak uznać, że kiedy wszystkie rzeczy są w najwyższym stopniu złączone w jedno, idea możliwego innego bytu niż rzeczywisty może wciąż prześladować wyobraźnię i burzyć system. Podstawa bytu jest nadal dla nas logicznie nieprzejrzysta, jako coś, co po prostu napotykamy i nad czym powinniśmy się jak najmniej zastanawiać (jeżeli chcemy działać). Logiczny spokój filozofa jest zatem tej samej natury, co spokój prostaka. Jedyna różnica polega na tym, że każdy z nich w innym miejscu uchyla się od dalszych rozważań, aby nie wywrócić absolutności swoich podstaw. Prostak ustaje natychmiast, toteż w każdej chwili naraża się na niszczące działanie rozmaitych powątpiewań. Filozof nie rezygnuje, dopóki nie osiągnie jedności i będzie, wprawdzie tylko praktycznie, nie z zasady, zabezpieczony przed najściem destrukcyjnych idei, wolny od lęku przed złowrogim podmuchem ostatecznego „Dlaczego?" Jeżeli nie potrafi wyegzorcyzmować tego pytania, musi je zignorować lub uchylić się od odpowiedzi i przyjmując punkt wyjścia swojego systemu za coś danego, a to, co dane, za dar ostateczny, po prostu podjąć życie oddane rozmyślaniom lub działaniu na nich opartym. Niewątpliwie działaniu opartemu na nieprzejrzystej konieczności towarzyszy swojego rodzaju przyjemność. Zróćmy uwagę na to, z jaką czcią Carlyle traktował nagi fakt: „Fakt jest nieskończenie doniosły". „Konieczność", mówi Dühring, mając na myśli nie racjonalną, ale daną konieczność, „jest ostatnim i najwyższym punktem docelowym. [...] Znalezienie końcowego wytchnienia i idealnej równowagi w szczytowym punkcie, który po prostu nie może być inny, niż jest, jest kwestią nie tylko dążenia do ostatecznej i finalnej wiedzy, lecz również kwestią uczuć".

Taka postawa cechuje teizm zwykłych ludzi, dla których owym szczytowym punktem w naukach fizycznych i moralnych jest Boskie *fiat*. Taka jest też postawa wszystkich praktycznie nastawionych analityków i *Verstandesmenschen*. Lotze, Renouvier i Hodgson skwapliwie przyznają, że niemożliwe jest ujęcie doświadczenia jako całości, ale żaden z nich nie stara się złagodzić nieprzyjemnej wymowy tej tezy ani oswoić nas z myślą o naszej niemocy.

Próbę uporania się z tym problemem mogą jednak podjąć umysły o bardziej mistycznym nastawieniu. Gdy logika zawodzi, spokoju racjonalności można poszukiwać na drodze ekstazy. Osoby religijne, bez względu na odcień doktryny, chwilami tak mocno odczuwają Boski porządek rzeczywistego świata i tak entuzjastycznie, bez reszty, akceptują go w swoim sercu, że nikną wszelkie intelektualne wątpliwości; ba, sam intelekt cichnie i zasypia – jak mówi Wordsworth, „myśli nie ma; gaśnie wśród wesela". Uczucia ontologiczne wypełniają duszę do tego stopnia, że ontologiczne spekulacje nie mogą już nałożyć się na nie i opasać istnienia obręczą znaków zapytania. Nawet najmniej religijni ludzie musieli kiedyś czuć podobnie jak Walt Whitman, gdy wałęsał się wśród traw pewnego jasnego, letniego poranka, że „rychło wzeszło i rozpostarło się wokół niego ukojenie i poznanie, które przekracza wszelkie ziemskie dowody". W takich chwilach rześkiego żywota czujemy, że w teoretycznej babraninie i dłubaninie jest coś chorobliwego i godnego pogardy, zaiste podłego. Z punktu widzenia zdrowego rozsądku filozof, w najlepszym razie, to uczony głupiec.

Skoro więc serce potrafi odgrodzić murem ostateczną irracjonalność, którą stwierdza głowa, podniesienie jego sposobu działania do rangi systematycznej metody byłoby osiągnięciem filozoficznym o pierwszorzędnym znaczeniu. Jednak w dotychczasowej praktyce mistyków metodzie serca brakuje powszechności, jest bowiem dostępna nielicznym i w rzadkich chwilach, po których zresztą często następuje gwałtowna zmiana nastroju i wyjałowienie myśli; i gdyby ludzie mieli się zgodzić, że metoda mistyczna jest wybiegiem bez logicznej wiarygodności, plastrem, a nie lekarstwem, i że idei niebytu

nigdy nie uda się wyegzorcyzmować, wówczas ostateczną filozofią zostanie empiryzm. Istnienie będzie wtedy nagim faktem, jako całość słusznie budzącym uczucie ontologicznego zdumienia, które wszakże pozostanie na zawsze niezaspokojone. Cudowność lub tajemniczość będzie istotnym atrybutem natury rzeczy, a jej ukazywanie i podkreślanie stałym składnikiem filozoficznej produkcji naszego plemienia. Każde pokolenie wytworzy swojego Hioba, Hamleta, Fausta czy Sartora Resartusa.

Tym samym rozpatrzyliśmy chyba do końca możliwość czysto teoretycznej racjonalności. Niemniej od samego początku było przecież widoczne, że racjonalność oznacza tylko tyle, co wolne od przeszkód funkcjonowanie umysłu. Przeszkody, które powstają w sferze teoretycznej, są może do ominięcia, jeżeli strumień czynności umysłu opuści ją zawczasu i skieruje się ku sferze praktycznej. Zbadajmy zatem, co tworzy poczucie racjonalności w aspekcie p r a k t y c z n y m. Jeżeli myśl nie ma znieruchomieć na zawsze w zapatrzeniu na cudowność kosmosu, jeżeli ma zawrócić ze ślepego toru czysto teoretycznej spekulacji, spytajmy o koncepcję kosmosu, która mogłaby wyzwolić aktywne bodźce zdolne do spowodowania owego zwrotu. Określenie świata, które przywróci umysłowi swobodę ruchu zamarłego na czysto kontemplacyjnej ścieżce, może znów nadać światu pozór racjonalności.

Otóż, z dwóch koncepcji równie dobrze spełniających wymogi logiczne ta, która wyzwala aktywne bodźce lub lepiej od drugiej zaspokaja potrzeby estetyczne, zostanie uznana za bardziej racjonalną i zasłużenie zwycięży. Nie ma nic nieprawdopodobnego w przypuszczeniu, że analiza świata może prowadzić do różnych ustaleń zgodnych z faktami. W naukach fizycznych różne doktryny wyjaśniają zjawiska jednakowo dobrze – na przykład teoria jednego i teoria dwóch płynów elektrycznych. Dlaczego ze światem miałoby być inaczej? Dlaczego w badaniu świata miałoby nie być takich różnych punktów widzenia, iż w obrębie każdego z nich wszystkie dane są ze sobą w harmonii, skutkiem czego obserwator mógłby bądź wybrać między nimi, bądź po prostu gromadzić

jedno po drugim? *Kwartet smyczkowy* Beethovena jest naprawdę, jak ktoś powiedział, pocieraniem kocich kiszek końskim włosiem i można go w tym stylu wyczerpująco opisać; lecz zastosowanie takiego opisu nie wyklucza bynajmniej jednoczesnej stosowności opisu całkiem innego rodzaju. Dokładnie tak samo bezkompromisowa interpretacja świata w kategoriach porządku mechanicznego daje się pogodzić z interpretacją teleologiczną, mechanizm może bowiem być zaprojektowany.

Gdyby więc wykoncypowano wiele systemów jednakowo zaspokajających nasze potrzeby logiczne, musiałyby i tak stanąć do przeglądu, by zyskać akceptację naszej estetycznej i praktycznej natury, lub zostać przez nią odrzucone. Czy potrafimy określić, jakie sprawdziany racjonalności, z uwagi na te składniki naszej natury, znalazłyby wówczas zastosowanie?

Filozofowie dawno temu zaobserwowali godny uwagi fakt, że zwykłe oswojenie się z rzeczami może wytworzyć poczucie racjonalności. Szkoła empirystyczna pod wrażeniem tej okoliczności zdecydowała, że poczucie racjonalności i poczucie swojskości są jednym i tym samym, i że nie istnieje żaden inny typ racjonalności. Codzienna kontemplacja zjawisk ułożonych w określonym porządku prowadzi do uznania związków między nimi, równie kategorycznego jak wytchnienie wywołane przez wgląd teoretyczny w ich wewnętrzny ład. Wyjaśnić jakąś rzecz znaczy swobodnie cofać się ku jej poprzednikom; znać ją znaczy łatwo przewidywać jej konsekwencje. Nawyk, który umożliwia nam jedno i drugie, jest więc źródłem wszelkiej racjonalności, jaką myśl może nadać rzeczy.

W szerokim sensie racjonalności, zdefiniowanym na początku tego szkicu, jest zupełnie oczywiste, że nawyk musi być jednym z jej czynników. Powiedzieliśmy, że wszelka doskonale płynna i swobodna myśl jest wolna od poczucia irracjonalności. W tej mierze, w jakiej nawyk zaznajamia nas ze wszystkimi relacjami wiążącymi rzecz, uczy nas płynnie przechodzić od niej do innych rzeczy i *pro tanto* nadaje jej racjonalny charakter.

Jedna szczególna relacja ma zdecydowanie większe praktyczne znaczenie od innych, mianowicie relacja między rzeczą a jej przyszłymi konsekwencjami. Póki przedmiot jest niezwykły, nasze oczekiwania z nim związane są mętne; gdy stanie się znajomy, nabierają w pełni określonych kształtów. Dlatego proponuję przyjąć jako pierwszy warunek, który musi spełniać koncepcja filozoficzna, rzecz następującą: M u s i o n a, p r z y n a j m n i e j w o g ó l n y c h z a r y s a c h, o d d a l i ć n i e p e w n o ś ć c o d o p r z y s z ł o ś c i. Większość autorów osobliwie pomija milczeniem nieustanne nastawienie umysłu na przyszłość, a przecież faktem jest, że świadomość w danej chwili nigdy nie jest wolna od domieszki oczekiwania. Każdy człowiek wie, jak – kiedy w bliskiej przyszłości ma nastąpić coś przykrego – mgliste przeczucie, że to nadchodzi, niepokojąco przenika nasze myślenie i ledwo uchwytnie psuje nam humor, nawet gdy nie angażuje naszej uwagi; nie daje nam spocząć, znaleźć sobie miejsca w danej teraźniejszości. Podobnie jest wtedy, gdy czeka nas ogromne szczęście. Kiedy natomiast przyszłość jest neutralna i całkowicie pewna, „nie przejmujemy się nią", jak mawiamy, lecz kierujemy niezmąconą uwagę ku chwili obecnej. Niech prześladujące nas nastawienie na przyszłość zostanie odarte ze swoich odniesień lub pozbawione przedmiotu, a niepokój natychmiast obejmie władzę nad naszym umysłem. Tak właśnie się dzieje z każdym nowym lub nie sklasyfikowanym przeżyciem; nie wiemy, co dalej nastąpi; a nowość *per se* staje się przyczyną podrażnienia umysłu, podczas gdy nawyk *per se* jest środkiem uspokajającym umysł, tylko dlatego, że pierwsza mąci, a drugi porządkuje nasze oczekiwania.

Każdy czytelnik zapewne czuje, że to prawda. Co to znaczy „poczuć się jak u siebie w domu" w nowym miejscu lub z nowymi ludźmi? Znaczy to po prostu, że z początku, kiedy zmienimy mieszkanie, nie wiemy, skąd wieją przeciągi, które drzwi mogą się otworzyć, co się może okazać, co interesującego można znaleźć w kredensie lub w kącie. Kiedy po paru dniach nabierzemy rozeznania w tego rodzaju możliwościach, poczucie obcości znika. Podobnie jest z ludźmi, kiedy przekroczymy granicę, poza którą nie należy spodziewać się zasadniczo nowych przejawów ich charakteru.

Użyteczność tego emocjonalnego efektu oczekiwań jest zupełnie oczywista; „naturalna selekcja" musiała zresztą wcześniej czy później doprowadzić do jego wykształcenia się. Jest przecież sprawą najwyższej wagi dla zwierzęcia, by miało ono przewidywania na temat jakości otaczających je przedmiotów, a zwłaszcza by nie pozwalało sobie na spoczynek w okolicznościach pełnych potencjalnych niebezpieczeństw lub korzyści – by nie zasypiało, na przykład, na skraju przepaści, w jaskini wroga, lub patrzyło z obojętnością na nowy obiekt w polu widzenia, który, złowiony, mógłby okazać się istotnym wzbogaceniem spiżarni. Nowość powinna je drażnić. Wszelka ciekawość ma zatem genezę praktyczną. Wystarczy popatrzeć na fizjonomię psa albo konia, kiedy nowy obiekt pojawi się w jego polu widzenia, na mieszaninę urzeczenia i strachu, żeby stwierdzić, że u źródeł jego emocji leży element uświadomionej niepewności lub zmącenia oczekiwań. Pies okazuje zaciekawienie ruchami swojego pana lub obcego obiektu tylko do momentu rozstrzygnięcia, co ma dalej nastąpić. Ustalenie tej rzeczy zaspokaja ciekawość. Darwin opisywał psa, którego zachowanie wobec gazety popychanej przez wiatr zdawało się świadczyć o przeczuciu „sił nadprzyrodzonych", a było tylko przejawem podrażnienia niepewnością przyszłości. Gazeta zdolna do spontanicznego ruchu była sama w sobie zjawiskiem tak nieoczekiwanym, że biedne stworzenie nie potrafiło przewidzieć, jakie nowe cuda może przynieść następna chwila.

Wróćmy teraz do filozofii. Umysł ze spokojem zaakceptuje ostateczny punkt oparcia, nawet gdy nie jest on logicznie zracjonalizowany, ale ma odpowiednią naturę, aby określać oczekiwania; kiedy natomiast pozostawia on choćby trochę miejsca na niejasność przyszłości, będzie źródłem duchowego niepokoju, jeżeli nie rozpaczy. W ostatecznych wyjaśnieniach kosmosu, podawanych przez ludzki umysł z żądzy racjonalności, zaspokojenie potrzeb związanych z oczekiwaniem zawsze odgrywa podstawową rolę. Ustalane przez filozofów terminy pierwotne nie tolerują tego, co nieobliczalne. „Substancja", na przykład, oznacza, jak mówi Kant, *das Beharrliche*, to, co będzie takie, jakie było, ponieważ jego byt jest istotowy i wieczny. Wprawdzie nie umiemy szczegółowo prorokować

przyszłych zjawisk, którym substancja może dać początek, możemy jednak ogólnie rozproszyć obawy umysłu przez nazwanie substancji Bogiem, Doskonałością, Miłością lub Rozumem i przez refleksję, że cokolwiek nas czeka, nie może w gruncie rzeczy być sprzeczne z naturą określoną tym terminem; tak więc nasze nastawienie nawet wobec tego, co nieoczekiwane, jest w ogólnym sensie określone. Weźmy po raz kolejny ideę nieśmiertelności, która zwykłym ludziom wydaje się probierzem każdej filozoficznej lub religijnej wiary: czyż nie jest ona tylko stwierdzeniem na swój sposób, że ustalenie oczekiwań jest istotnym czynnikiem racjonalności? Zwalczanie cudów przez naukę albo doktryny wolnej woli przez niektórych filozofów ma dokładnie to samo źródło – niechęć do uznania w rzeczach jakiegokolwiek czynnika ostatecznego, który by mógł zadać cios naszej zdolności przewidywania lub naruszyć stabilność naszego poglądu na świat.

Autorzy antysubstancjalistyczni osobliwie nie dostrzegają tej funkcji doktryny substancji: „Gdyby miało istnieć takie *substratum* – mówi Mill – przypuśćmy, że uległo w tej chwili cudownej anihilacji, a wrażenia nadal występują w takim samym porządku, w jakim sensie wówczas *substratum* by brakowało? Jakie oznaki jego unicestwienia potrafilibyśmy wykryć? Czyż nie mielibyśmy takich samych podstaw, jak teraz, by wierzyć, że nadal istnieje? A jeśli wówczas nasza wiara weń byłaby bezzasadna, jak może zasadną być teraz?" Prawdą jest, że skoro już ułożyliśmy nasze fakty w określonym porządku, możemy obyć się bez dalszego jego uzasadnienia. Jednak co się tyczy faktów, które dopiero mają nastąpić, sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Stąd, że można pominąć substancję w naszej koncepcji nieodwracalnej przeszłości, nie wynika, że musi ona stanowić równie czczą komplikację naszych idei dotyczących przyszłości. Nawet gdyby było prawdą, wbrew temu, co wiemy, że substancja może w każdej chwili ujawnić całkowicie nowy zestaw atrybutów, z tytułu samej tylko formy logicznej stosunku rzeczy do substancji, nadal towarzyszyłoby nam (słusznie lub nie) poczucie wytchnienia i pewność przyszłości. Dlatego, wbrew najostrzejszym, nihilistycznym krytykom, ludzie nieodmien-

nie mają zamiłowanie do wszelkiej filozofii, która wyjaśnia rzeczy *per substantiam*.

Naturalna reakcja przeciw teozofującemu zarozumialstwu i przesądnej pewności następstwa rzeczy, właściwym prostacko optymistycznym umysłom, stanowi jeden z czynników empirystycznego sceptycyzmu nieustannie przypominającego nam o kopalni nie znanych powszedniemu doświadczeniu możliwości, które kosmos może kryć w sobie, a które, wbrew wszelkim posiadanym przez nas dowodom, mogą jutro wywrócić świat do góry nogami. Tę samą funkcję karcenia niejakiego bezwładu i zadowolenia z siebie charakteryzującego poczucie bezpieczeństwa zwykłego filistra pełni substancjalizm agnostyczny w rodzaju poglądu Spencera, u którego Niepoznawalne nie jest po prostu czymś niezgłębionym, lecz absolutnie irracjonalnym, na czym, jeśli w ogóle da się przedstawić w umyśle, oczywiście nie można polegać. Jeżeli jednak potraktować je jako coś więcej niż tylko reakcję na nadużycia z drugiej strony, wymienione filozofie niepewności są nie do przyjęcia; myśl powszechna nie zazna przy nich wytchnienia i będzie szukała bardziej uspokajających rozwiązań.

Możemy więc, jak sądzę, z całkowitą ufnością sformułować pierwszą tezę uzyskaną skutkiem naszych rozważań: głównym czynnikiem filozoficznych tęsknot jest potrzeba dookreślenia oczekiwań; i żadna filozofia, która z naciskiem przeczy możliwości zaspokojenia tej potrzeby, nie doczeka się ostatecznego zwycięstwa.

Co powiedziawszy, przechodzimy do następnego wielkiego działu naszego tematu. Nie wystarczy nam do zadowolenia wiedzieć tylko tyle, że przyszłość jest określona, ponieważ może być ona określona na dowolny z wielu miłych nam lub niemiłych sposobów. Aby dana filozofia mogła odnieść sukces na powszechną skalę, musi określać przyszłość stosownie do naszych spontanicznych skłonności. Dwie wady fatalnie szkodzą powszechnemu uznaniu obarczonej którąś z nich filozofii, choćby nienagannej pod każdym innym względem. Po pierwsze, jej ostateczna zasada nie może z gruntu urągać ani sprawiać zawodu lubym nam pragnieniom

i najwyżej cenionym skłonnościom. Pesymistyczne zasady, w rodzaju nieuleczalnie występnej Woli u Schopenhauera lub niegodziwej wszystkoistycznej Nieświadomości u Hartmanna, będą stale prowokować próby skierowane ku odmiennym filozofiom. Niemożność pogodzenia przyszłości z własnymi pragnieniami i aktywnymi skłonnościami jest dla większości ludzi źródłem bardziej trwałego niepokoju niż niepewność. Świadczą o tym próby przezwyciężenia „problemu zła", „tajemnicy cierpienia". Nie ma „problemu dobra".

Jednakże, prócz zaprzeczania naszym aktywnym skłonnościom, drugim i poważniejszym mankamentem wielu filozofii jest odbieranie im wszelkiego przedmiotu, ku któremu mogłyby się kierować. Filozofia, której zasada nie ma się nijak do naszych najgłębszych skłonności, do tego stopnia, że odmawia im jakiegokolwiek związku ze sprawami o powszechnym znaczeniu i jednym ruchem unicestwia ich motywy, będzie jeszcze bardziej niepopularna niż pesymizm. Lepiej stanąć w obliczu wroga niż wiecznej Pustki! Oto dlaczego materializm nigdy nie zostanie powszechnie przyjęty, bez względu na jego sukcesy w scalaniu rzeczy w atomistyczną jedność, bez względu na jasność prorokowania przyszłej wieczności. Materializm odmawia bowiem rzeczywistego bytu przedmiotom niemal wszelkich, najcenniejszych naszych porywów. Prawdziwe *znaczenie* porywów, powiada, jest nam, pod względem emocjonalnym, całkowicie obojętne. Tymczasem to, co się zwie „ekstradycją", jest cechą charakterystyczną emocji tak samo, jak zmysłów: jedne i drugie wskazują na pewien przedmiot jako na przyczynę obecnych doznań. Jak zdecydowanie obiektywne odniesienie ma strach! Podobnie człowiek zachwycony i człowiek ponury nie tylko odczuwają własne stany subiektywne; gdyby tak było, cała moc ich doznań wyparowałaby do cna. Obaj uważają, że istnieje przyczyna zewnętrzna ich odczuć: albo „To jest radosny świat! Jak dobrze jest żyć!", albo „Jakąż obmierzłą nudą jest istnienie!" Wszelka filozofia, która unicestwia prawomocność tego odniesienia, tłumacząc, że jego przedmioty nie istnieją lub przekładając je na terminy pozbawione emocjonalnej treści, pozostawia umysłowi niewiele rzeczy, o które mógłby zabiegać lub stosownie do nich działać. Oto przeciwieństwo noc-

nego koszmaru, które jednak, kiedy z całą mocą podziała na świadomość, wywołuje podobnie makabryczne odczucie. W koszmarnym śnie mamy motywy działania, lecz jesteśmy bezsilni; tu mamy siły, lecz brak nam motywów. Bezimienna *Umheimlichkeit* ogarnia nas na myśl, że w naszych ostatecznych zamierzeniach, w przedmiotach naszej miłości i najbardziej ożywczych dążeń nie ma nic wieczystego. Monstrualnie wykoślawionemu zrównaniu kosmosu z podmiotem wiedzy, które postulujemy jako ideał poznania, towarzyszy nie mniej monstrualnie wykoślawione zrównanie kosmosu z podmiotem c z y n u. Domagamy się przy tym, by nasze emocje i aktywne skłonności były ze sobą w harmonii. Mimo naszych drobnych rozmiarów, niewielkiego punktu styczności z kosmosem, każdy z nas pragnie poczucia dostosowania własnych reakcji w tym punkcie do wymogów rozległej całości – poczucia, że stanowi dla niej niejaką przeciwwagę, i że jest w stanie sprostać jej oczekiwaniom. Skoro jednak zdolności czynienia są dostosowane do naturalnych skłonności, skoro lubimy reagować męstwem, nadzieją, zachwytem, podziwem, przejęciem i podobnymi emocjami, a bardzo niechętnie reagujemy strachem, odrazą, rozpaczą lub zwątpieniem – filozofia, która by sankcjonowała emocje tylko tego drugiego rodzaju, nieuchronnie wydałaby umysł na pastwę rozgoryczenia i tęsknoty.

Zbyt małą wagę przywiązuje się do faktu, że intelekt rozwinął się wyłącznie na podłożu praktycznych zainteresowań. Teoria ewolucji zaczyna oddawać cenne usługi, redukując całą umysłowość do pewnego typu czynności odruchowych. Poznanie, w myśl tego poglądu, jest tylko przelotną chwilą, przekrojem w jednym punkcie czegoś, co wzięte jako całość jest zjawiskiem motorycznym. W odniesieniu do niższych form życia nikt nie będzie twierdził, że poznanie jest czymś więcej od suflera stosownych działań. Początkowym pytaniem o rzeczy, które w pierwszej kolejności staje przed świadomością, nie jest teoretyczne „Co to jest?", lecz praktyczne „Kto tam pójdzie?", lub raczej, jak wspaniale ujął to Horwicz, „Co należy uczynić?" – „*Was fang' ich an?*" We wszystkich dyskusjach na temat inteligencji niższych zwierząt jedynym stosowanym przez nas sprawdzianem jest traktowanie ich d z i a ł a n i a tak, jak gdyby było celowe. Krótko

mówiąc, poznanie jest niezupełne, dopóki nie zrealizuje się w czynie; i choć późniejszy rozwój umysłu, który osiąga maksimum w przerośniętym mózgowiu człowieka, rodzi ogrom działalności teoretycznej, daleko wykraczającej poza to, co bezpośrednio służy praktyce, prawda ta przecież nie unieważnia poprzedniej tezy, lecz tylko odsuwa ją na plan dalszy, a czynna natura stwierdza jej słuszność w całej rozciągłości.

Kiedy przedmiotem świadomości staje się cały kosmos, sytuacja nie zmienia się ani odrobinę. Musimy reagować podobnie. Głęboki instynkt Schopenhauera kazał mu wesprzeć argumentację potokiem inwektyw pod adresem człowieka praktycznego i jego potrzeb. Póki ten żyje, nie ma nadziei dla pesymizmu!

Nieśmiertelne prace Helmholtza z fizjologii oka i ucha są w znacznej mierze nieco rozwiniętym komentarzem na temat prawa głoszącego, że praktyczna użyteczność całkowicie decyduje o tym, które elementy doznań zmysłowych dostaną się do świadomości, a które będziemy ignorować. Zauważamy lub rozróżniamy składniki doświadczenia zmysłowego tylko o tyle, o ile służą modyfikacji naszych działań. Pojmujemy rzecz umysłem, kiedy dokonujemy jej syntezy dzięki utożsamieniu jej z inną rzeczą. Czy jednak drugi wielki dział naszego rozumienia, znajomość (ową dwoistość uznają wszystkie języki w formie antytezy takich wyrazów, jak *comprehend* i *acquaint*; *wissen* i *kennen*; *scire* i *noscere* itd.) jest czymś innym niż tylko syntezą, syntezą biernej percepcji z określoną skłonnością do reagowania? Znamy rzecz, gdy nauczyliśmy się odpowiednio zachowywać wobec niej lub reagować na jej oczekiwane zachowanie się. Do tego czasu jest nam „obca".

Jeżeli powyższy pogląd jest w jakiejś mierze słuszny, to wynika zeń, że nawet gdy filozof bardzo mgliście określa ostateczny, uniwersalny punkt wyjścia, nie można uważać go za niewiadomy, jeśli tylko istnieje jakakolwiek sugestia, że należy zająć wobec niego pewną konkretną emocjonalną lub czynną postawę. Kto twierdzi „życie jest realne, życie nie jest zabawką", ten, choćby bez ustanku mówił o nieprzeniknionej tajemnicy bytu, nadaje tej tajemnicy wyraźne określenie przypisując jej prawo do tego, aby wymagała od nas szczególnego

usposobienia zwanego powagą – co oznacza gotowość do wysiłku, choć wysiłek przynosi ból. To samo można powiedzieć o kimś, to twierdzi, że wszystko to próżność. Bez względu bowiem na niedefiniowalność *in se* orzecznika „próżność", jest on najwyraźniej czymś, co dopuszcza nieczułość, ucieczkę od cierpienia, jako zasadę życia. Nie ma nic bardziej bezsensownego niż, będąc uczniem Spencera, obwieścić niepoznawalność istoty rzeczy, by zaraz potem ogłosić myśl, że owa istota winna budzić w nas strach, cześć i gotowość do wspierania działań w kierunku, w którym jej zewnętrzne przejawy zdają się zmierzać. Niewiadoma może być niezgłębiona, lecz jeśli wyraźnie domaga się od nas określonych działań, z pewnością mamy jakieś wyobrażenie na temat jej istotnych właściwości.

Jeżeli przebiegniemy wzrokiem przestrzeń dziejów i spytamy, jaką wspólną cechę wykazują wszystkie wielkie okresy ożywienia, rozwoju ludzkiej myśli, stwierdzimy, jak sądzę, rzecz następującą: każdy z nich powiada człowiekowi: „Najgłębsza natura rzeczywistości jest podobna do s i ł, którymi władasz". Na czymże polegało wyzwalające przesłanie pierwotnego chrześcijaństwa, jeżeli nie na ogłoszeniu, że owe słabe i delikatne odruchy, na które pogaństwo w swojej gruboskórności było nieczułe, znajdują uznanie w oczach Boga? Weźmy skruchę: człowiek, który nie potrafi niczego zrobić, jak należy, może przynajmniej żałować swoich niepowodzeń. Natomiast dla pogaństwa dar skruchy był zbędnym balastem, musztardą po obiedzie. Chrześcijaństwo uczyniło zeń tę właśnie moc, która bezpośrednio trafia do serca Boga. A czyż po tym, jak mroki średniowiecza potępiły nawet szlachetne porywy ciała i określiły rzeczywistość tak, że tylko natury niewolnicze mogły być z nią w komunii, *sursum corda* platonizującego odrodzenia nie polegało w gruncie rzeczy na ogłoszeniu, że wzorzec prawdy w rzeczach domaga się uznania we wszelkiej działalności całego naszego estetycznego bytu? Czym było posłannictwo Lutra i Wesleya, jeżeli nie odwołaniem się do mocy, które można znaleźć nawet u najnędzniejszych z ludzi – wiary i oddania – mocy osobowych, nie wymagających pośrednictwa kapłana, stawiających ich

nosiciela twarzą w twarz wobec Boga? Czemu wpływ Rousseau rozszerzył się błyskawicznie, jeżeli nie dzięki zapewnieniom, że natura ludzka jest w harmonii z naturą rzeczy, gdyby tylko można było cofnąć obezwładniające zepsucie obyczajów? Jak Kant i Fichte, Goethe i Schiller podnieśli ducha swych czasów, jeżeli nie głosząc: „Kieruj się swoimi skłonnościami; oto jedyne posłuszeństwo, którego kosmos żąda"? A Carlyle ze swoją ewangelią pracy, faktu i prawdomówności, czym nas pobudza, jeżeli nie mówieniem, że kosmos wyznacza nam tylko takie zadania, jakie najskromniejszy człowiek może wypełnić? Wyznanie Emersona, że wszystko, co było i będzie, mieści się tu, w pojemniku teraźniejszości; że człowiek musi być posłuszny tylko samemu sobie – „Kto znajdzie wytchnienie w tym, czym j e s t, jest częścią przeznaczenia" – to również nic więcej, jak egzorcyzmowanie wszelkiego sceptycyzmu co do adekwatności naturalnych sił ludzkich.

Słowem, „Synu Człowieczy, s t a ń n a s w y c h n o g a c h, a Ja przemówię do ciebie!" jest jedynym objawieniem prawdy, które poszukujące jej epoki oferują swym uczniom. Nic więcej jednak nie trzeba do zaspokojenia większości potrzeb ludzkiego rozumu. Wymienione sformułowania *in se* i *per se* nie określają powszechnej istoty rzeczy ani trochę dokładniej od agnostycznego *x*, niemniej proste zapewnienie, że moje siły i skłonności, takie, jakie są, mają z nią jakiś związek, jakoś jej odpowiadają; że ona do nich przemawia i na pewien sposób przyjmuje ich odpowiedź; że mogę jej sprostać, jeśli zechcę, że nie jestem nikomu niepotrzebnym podrzutkiem – wystarczy w moim odczuciu do jej racjonalizacji, w sensie wyłożonym powyżej. Nie ma nic bardziej absurdalnego od nadziei na ostateczny triumf jakiejkolwiek filozofii, która uchylałaby się od uprawomocnienia, i to dobitnego, najpotężniejszych spośród naszych emocjonalnych i praktycznych skłonności. Fatalizm, który na każdy kryzys poczynań odpowiada „próżne są wszelkie starania", nigdy nie zapanuje, pęd ludzkiego plemienia do podejmowania wysiłków jest bowiem niezniszczalny. Przemawiające do tego pędu wyznania wiary moralnej będą cieszyły się powodzeniem na przekór sprzecznościom, mglistości i niedookreśleniu nadziei

na przyszłość. Człowiek potrzebuje zasady kierującej jego wolą i jeśli żadnej zasady mu nie dać, to ją wynajdzie.

Zwróćmy jednak teraz uwagę na nader istotną konsekwencję. Ludzkie porywy tworzą tak różnorodną mieszankę, że filozofia odpowiednia dla Bismarcka będzie prawie na pewno nieodpowiednia dla cherlawego poety. Innymi słowy, wprawdzie można ustalić z góry, że filozofia, która przeczy istnieniu czegokolwiek, co mogłoby być podstawą powagi, wysiłku, nadziei, która twierdzi, że natura rzeczy jest zasadniczo obca ludzkiej naturze, nie będzie miała nigdy powodzenia, lecz nie można z góry orzec, jaką właściwie dozę nadziei, czy gnostycyzmu, co do natury rzeczy wyraźnie udana filozofia winna zawierać. Krótko mówiąc, w tym miejscu niemal na pewno dojdzie do głosu osobiste usposobienie, bo chociaż każdy człowiek będzie obstawał przy tym, że kosmos jakoś do niego przemawia, tylko nieliczni będą twierdzić, że do każdego przemawia tak samo. Słowem, docieramy tutaj do sfery tego, co Matthew Arnold lubi nazywać *Aberglaube*, tego, co uprawnione, nie do odparcia, lecz skazane na wieczną zmienność i nieustające dysputy.

Weźmy idealizm i materializm jako ilustrację moich rozważań i załóżmy na chwilę, że oba poglądy cechuje jednakowa jasność teoretyczna i spójność i oba jednakowo dobrze określają nasze oczekiwania co do przyszłości. W zależności od usposobienia, jeden człowiek wybierze idealizm, inny materializm. Dziś wszystkie sentymentalne natury, o pociągu do pojednania i poczucia więzi, skłaniają się ku idealistycznej wierze. Dlaczego? Ponieważ idealizm czyni naturę rzeczy pokrewną naszym osobowym jaźniom. Największe poczucie swojskości, i najmniejsze obawy, budzą nasze własne myśli. Mówić więc, że kosmos ze swej istoty jest myśleniem, to tyle, co mówić, że ja sam, przynajmniej potencjalnie, jestem wszystkim. Nie ma żadnych, obcych mojej naturze zakamarków bytu, a tylko wszechobecna w i ę ź. Otóż, u niektórych wrażliwie egoistycznych umysłów taka koncepcja rzeczywistości nieuchronnie przybierze ciasną, duszną postać, jak pokój chorego. Wszystko, co sentymentalne i kołtuńskie, zostanie przezeń uświęcone. Inny pierwiastek rzeczywistości,

ten, który bez trudu przemawia do każdego silnego człowieka o zdrowym rozsądku, odwołuje się bowiem do jego skłonności – surowy, szorstki pierwiastek morskich bałwanów i północnego wichru, przeczący bytowi osobowemu demokratyzator – nie ma przystępu, ponieważ zanadto kłóci się z pragnieniem pojednania. Upodobanie do tegoż pierwiastka, w polemicznej reakcji na przeciwną skrajność, doprowadza przecież wielu ludzi do hipotezy materialistycznej lub agnostycznej. Brzydzi ich żywot złożony wyłącznie z intymności. Chwilami przemożnie pragną uchylić się od osobowości, zakosztować działania sił pozbawionych szacunku dla naszego ego, patrzeć na wzburzone wody, nawet jeśli napierają na nas. Konflikt tych dwóch rodzajów usposobienia będzie, jak sądzę, stale obecny w filozofii. Jedni ludzie będą kłaść nacisk na rozum, na zadośćuczynienie, które tkwi u sedna rzeczy, i na to, że możemy działać z g o d n i e z; inni na mętny, nagi fakt, że musimy p r z e c i w działać.

Jest wszakże jeden pierwiastek naszej czynnej natury, stanowczo uznany przez religię chrześcijańską, lecz który filozofowie, w poszukiwaniu systemów absolutnie pewnych, z reguły usiłowali nader nieszczerze usunąć z pola widzenia. Mam na myśli pierwiastek wiary. Wiara oznacza przekonanie o czymś, w co teoretycznie nadal można wątpić; a skoro sprawdzianem przekonań jest gotowość do działania, można rzec, że wiara jest chęcią działania w sprawie, w której nie można z góry gwarantować pomyślnych rezultatów. Jest ona właściwie tą samą jakością moralną, którą w kwestiach praktycznych nazywamy odwagą; a u ludzi o energicznej naturze można zaobserwować powszechną skłonność do fascynacji pewną dozą niepewności filozoficznego wyznania wiary, jako że ryzyko dodaje pikanterii przyziemnym czynnościom. Filozofie absolutnie gwarantowane, poszukujące *inconcussum*, są tworem natur umysłowych, u których namiętność utożsamienia (będąca, jak stwierdziliśmy, tylko jednym z czynników racjonalnej żądzy) odgrywa nienormalnie uprzywilejowaną rolę. U przeciętnego człowieka, przeciwnie, istotną funkcję pełnią siły ufności, zdolność do ryzyka nieco ponad miarę wyznaczoną przez formalne dowody. Każde ujęcie kosmosu,

które odwołuje się do tych szlachetnych sił i przedstawia człowieka tak, jak gdyby miał indywidualny udział w aktualizacji prawdy, której gotów jest przyznać metafizyczną rzeczywistość, na pewno znajdzie szeroki oddźwięk.

Przedstawiciele dzisiejszej filozofii naukowej stanowczo podkreślają niezbędny element wiary w naszej postawie umysłowej; jednak mocą osobliwie arbitralnego kaprysu utrzymują, że jest on prawomocny wyłącznie w zastosowaniu do jednego konkretnego twierdzenia, mianowicie twierdzenia o jednostajności przyrody. Przyznają, że nikt nie może wiedzieć, czy przyroda będzie jutro podlegać tym samym prawom, co dziś; niemniej dla celów poznania i działania musimy tę prawdę postulować lub zakładać. Jak mówi Helmholtz: „*Hier gilt nur der eine Rath: vertraue und handle!*" A Bain przekonuje: „Popełniamy błąd dopiero wtedy, gdy domagamy się racji lub uzasadnienia tego postulatu, gdy nie traktujemy go jako przesądzonego od samego początku".

Natomiast w stosunku do innych możliwych prawd wielu wpływowych współczesnych myślicieli uważa, że postawa wiary nie tylko jest nielogiczna, lecz nawet niegodziwa. Wiarę w pozbawiony obiektywnego dowodu dogmat religijny, który wszakże jesteśmy skłonni postulować ze względu na potrzeby emocjonalne, tak jak postulujemy jednostajność przyrody ze względu na potrzeby intelektualne, Huxley napiętnował jako „bezdenny brak moralności". Podobne cytaty czołowych przedstawicieli nowoczesnego *Aufklärung* można mnożyć niemal w nieskończoność. Weźmy artykuł Clifforda na temat *Etyki przekonań*. Nazywa on „przestępstwem" lub „grzechem" żywienie przekonań nawet prawdziwych, lecz bez „naukowych dowodów". Na czymże jednak polega geniusz, jeżeli nie na tym, że mając te same dowody naukowe co inni ludzie, może objąć więcej prawdy niż oni? Dlaczego Clifford nieustraszenie obwieszcza swoją wiarę w teorię świadomego automatu, mając te same dowody, które skłoniły Lewesa do jej odrzucenia? Dlaczego wierzy w pierwotne jestestwa „umysłomaterii" na podstawie dowodów, które Bain przypuszczalnie uznałby za bezwartościowe? Po prostu dlatego, że – jak każda istota ludzka o bodaj najmniejszej pretensji do oryginalności umysłu – jest szczególnie

wrażliwy na dowody, które prowadzą w jednym, określonym kierunku. Próby wyegzorcyzmowania tego rodzaju wrażliwości przez nazwanie jej szkodliwym czynnikiem subiektywnym i napiętnowanie jej jako źródła wszelkiego zła są skazane na niepowodzenie. Niechże się nazywa „subiektywnym"! i „szkodliwym" dla tych, którym to staje na przeszkodzie! Skoro jednak pomaga tym, którzy – jak mówi Cycero – „*vim naturae magis sentiunt*", jest czymś dobrym, a nie złym. Cokolwiek byśmy udawali, tworzenie poglądów filozoficznych jest w każdym z nas dziełem całego człowieka. Intelekt, wola, smak i namiętność współpracują wówczas ze sobą, równie zgodnie, jak w sprawach praktycznych; szczęście, jeżeli ta namiętność nie jest czymś tak mało ważnym, jak żądza osobistego zwycięstwa nad filozofem z przeciwnego obozu. Absurdalna abstrakcja intelektu ujmującego w słowa całe posiadane świadectwo i starannie szacującego jego prawdopodobieństwo za pomocą banalnego ułamka o wielkości wyznaczonej całkowicie przez licznik i mianownik, jest równie niedorzeczna jako ideał, jak faktycznie niemożliwa. Trudno uwierzyć, że ludzie będący aktywnymi filozofami mogliby stwarzać pozory, iż da się zbudować, lub kiedykolwiek zbudowano, jakąś filozofię bez udziału osobistych preferencji, przekonań lub wizjonerstwa. Jak im się udało do tego stopnia zatracić poczucie rzeczywistości ludzkiej natury, aby nie zauważyć, że każdy filozof, czy też człowiek nauki, którego inicjatywa jakoś się liczy w ewolucji myśli, opiera swoje stanowisko na milczącym przeświadczeniu, że prawda musi leżeć po tej, a nie innej stronie, oraz na wstępnym upewnieniu się, że jego idee nadają się do wprowadzenia w obieg; i że próbując wprowadzić je w obieg, dochodzi do swoich największych osiągnięć? Tego rodzaju umysłowe instynkty, rozmaite u różnych ludzi, występują w roli samorzutnych wariacji będących zasadą intelektualnej walki o byt. Najlepiej przystosowane koncepcje przetrwają, a razem z nimi imiona ich orędowników, lśniące blaskiem na wieczne czasy.

Bez względu na nasz trud, zgiełk nie cichnie wcale. Uciec od wiary można tylko w stronę umysłowej nicości. W jakimś Huxleyu czy Cliffordzie najbardziej podziwiamy nie profesora i jego nauki, lecz osobę ludzką gotową podjąć to, co uważa

za słuszne, na przekór pozorom. Człowiek konkretny ma tylko jeden cel – mieć słuszność. Oto czym jest dlań kunszt każdego kunsztu, i szlachetne są wszelkie środki pomocne w jego dziele. Nago jest wrzucony w świat, w którym nie ma żadnych reguł cywilizowanej wojny między nim a przyrodą. Reguły gry naukowej, ciężar dowodu, podstawy przypuszczenia, *experimenta crucis*, indukcje zupełne i tym podobne, obowiązują tylko tych, którzy przystępują do gry. Co prawda, wszyscy w mniejszym lub większym stopniu do niej przystępujemy, ponieważ pomaga nam osiągać nasze cele. Jeżeli jednak owe środki zakładają udaremnienie celu i każą nazywać nas oszustami, gdy nie czekając na ich ślamazarną pomoc utrafimy w prawdę na zasadzie zgadywania lub jakimkolwiek innym sposobem, co wtedy trzeba o nich powiedzieć? Gdyby wszystkie dzieła Clifforda, wyjąwszy *Etykę przekonań*, poszły w niepamięć, mógłby on w przyszłych traktatach z psychologii figurować jako nieco banalny przypadek sknery, którego kojarzenie idei doprowadziło do przedkładania własnego złota nad wszelkie dobra, jakie mógłby za nie nabyć.

Krótko mówiąc, jeżeli urodziłem się z tak niezwykłym darem reagowania na dowody, że potrafię trafnie zgadywać i działać stosownie do tego oraz uzyskiwać wszystkie korzyści z należytego działania, podczas gdy mój mniej utalentowany sąsiad (sparaliżowany przez skrupuły i oczekujący dalszych dowodów, których nie ośmiela się przewidywać, choć bardzo ich pragnie) ciągle się waha, jakie prawo może mi zabronić zbierać owoce mojej nadzwyczajnej przyrodzonej wrażliwości? Oczywiście, w każdym takim przypadku przychylam się do mego przekonania, lub nie dowierzam mu, na własne ryzyko, podobnie jak przy podejmowaniu ważnych praktycznych decyzji życiowych. Jeżeli moje wrodzone zdolności są nieprzeciętne, jestem wieszczem; jeżeli kiepskie, jestem partaczem: przyroda mną wymiotuje i to jest mój koniec. W całej grze życia stawką niezmiennie jest nasza osoba; a jeżeli w teoretycznej części gry nasza osoba podsunie nam jakiś ostateczny wniosek, niewątpliwie winniśmy zaryzykować i pojść za jej głosem, choćby nawet przemawiała mało dobitnie[2].

[2] Nakaz nałożony na nas przez naukę, by nie wierzyć w nic, co nie jest potwierdzone za pomocą zmysłów, jest, w najlepszym razie, podyktowaną względami ostrożności

Czyż jednak ja sam dowodząc dobitnie rzeczy, które czytelnikom z jakim takim poczuciem rzeczywistości wydadzą się banałem, nie marnuję słów? Nie można w ogóle żyć ani myśleć bez pewnej dozy wiary. Wiara jest synonimem roboczej hipotezy. Jedyną różnicą jest, że jedne hipotezy można obalić w pięć minut, podczas gdy inne mogą opierać się przez wieki. Chemik, który przypuszcza, że pewna tapeta zawiera arszenik, i ma dość wiary, by pofatygować się i włożyć jej próbkę do butli z wodorem, stwierdzi na podstawie rezultatu swojego działania, czy miał rację, czy nie. Natomiast potwierdzenie teorii w rodzaju teorii Darwina, lub kinetycznej budowy materii, może pochłonąć pracę pokoleń, gdy każdy sprawdzający przyjmie ten prosty tryb postępowania: działa, jak gdyby były one prawdziwe, i spodziewa się, że rezultat okaże się sprzeczny z oczekiwaniami, jeżeli jego założenie jest fałszywe. Im dłużej testowana teoria spełnia oparte na niej oczekiwania, tym mocniej będzie w nią wierzył.

Otóż, w takich kwestiach, jak Bóg, nieśmiertelność, absolutna moralność i wolna wola, nikt bardziej papieski od papieża nie udaje dziś, że jego wiara ma zasadniczo odmienny charakter; zawsze może powątpiewać w swoje credo. Niemniej zgodnie z jego wewnętrznym przeświadczeniem, prawdopodobieństwo wystarczy, by usprawiedliwiać postępowanie wyłącznie na podstawie założenia o słuszności jego przekonań. Na potwierdzenie lub odrzucenie wyznania wiary przez naturę rzeczy trzeba czekać do dnia sądu. Teraz można

---

regułą mającą na celu maksymalizację prawidłowego myślenia i minimalizację błędów *na dłuższą metę*. W poszczególnych przypadkach kierowanie się nią musi często przynosić nam straty prawdy; niemniej w ogólności konsekwentne jej przestrzeganie daje nam większe bezpieczeństwo, zyski bowiem na pewno pokryją straty. Rzecz ma się podobnie w przypadku opartych na prawdopodobieństwie reguł prowadzenia gier hazardowych lub zawierania umów ubezpieczeniowych, w których zabezpieczamy się przed stratami w poszczególnych razach za pomocą rozkładania ryzyka na dłuższą metę. Jednak filozofia rozkładania ryzyka zakłada grę na dłuższą metę; skutkiem czego nie można jej stosować do kwestii wiary religijnej, ponieważ ta jest sprawą przekonania pojedynczego człowieka. Człowiek gra w życie nie po to, aby uniknąć strat, bo nie wnosi do gry nic, co mógłby przegrać; gra, by wygrać; i ma wiarę teraz albo nigdy, ponieważ „dłuższa meta", która rzeczywiście istnieje dla ludzkości, nie istnieje dla niego. Wątpi, wierzy czy zaprzecza, podejmuje ryzyko i ma naturalne prawo do zadecydowania, co wybrać.

powiedzieć co najwyżej tyle: „Spodziewam się wówczas triumfować w dziesięciokrotnej chwale; jeżeli jednak się okaże, co przecież jest możliwe, że spędziłem życie w raju dla naiwnych, cóż, lepiej iść na lep takiej krainy ułudy niż chytrze rozszyfrować świat, który wtedy ponad wszelką wątpliwość zrzuci swoją maskę". Krótko mówiąc, sprzeciwiamy się materializmowi w podobny sposób, jak sprzeciwialibyśmy się, gdyby nam było dane, drugiemu cesarstwu Francji, drugiemu Kościołowi rzymskiemu lub jakiemukolwiek ustrojowi rzeczy, wystarczająco odrażającemu, by pobudzić do czynu, lecz zbyt nieokreślonemu, by nadawał się do dyskusji za pomocą formalnych argumentów. Mamy racje żałośnie nieproporcjonalne do ogromu odczuć, a przecież w naszych działaniach bez wahania kierujemy się odczuciami właśnie.

Pragnę obecnie wykazać, co – o ile wiem – nigdy nie zostało wyraźnie powiedziane, że przekonania (mierzone działaniem) nie tylko stale wyprzedzają, i muszą wyprzedzać, naukowe dowody, lecz nadto, że w stosunku do pewnej klasy prawd przekonanie nie tylko przyznaje im byt rzeczywisty, ale i przyczynia się do ich urzeczywistnienia; i co się tyczy tej klasy prawd, wiara w nie jest nie tylko rzeczą dozwoloną i właściwą, lecz również niezbędną i niezastąpioną. Owe prawdy nie staną się prawdziwe, dopóki nasza wiara tego nie sprawi.

Przypuśćmy, na przykład, że jestem na wspinaczce w Alpach i pechowo znalazłem się w sytuacji, w której jedynym ratunkiem jest straszliwy skok. Nie mając podobnych doświadczeń nie mam żadnych dowodów, że jestem w stanie tego dokonać; jednak nadzieja i wiara w siebie utwierdzają mnie w przekonaniu, że nie chybię celu i popychają moje nogi do czynu, który bez tych subiektywnych emocji byłby prawdopodobnie niemożliwy. Przypuśćmy jednak, na odwrót, że przeważają emocje strachu i niedowierzania własnym siłom; lub przypuśćmy, że po przeczytaniu *Etyki przekonań* mam poczucie grzeszności działania na podstawie założeń nie sprawdzonych we wcześniejszym doświadczeniu – cóż, wahałbym się wówczas tak długo, że w końcu, wyczerpany i drżący,

doprowadzony do rozpaczy, straciłbym oparcie pod stopami i runął w przepaść. W takim przypadku (jednym z niezmiernie wielu) niewątpliwie mądrze jest wierzyć w to, w co się chce wierzyć; przekonanie bowiem stanowi jeden z koniecznych, wstępnych warunków urzeczywistnienia jego przedmiotu. Istnieją zatem przypadki, w których wiara stwarza własne potwierdzenie. Uwierz, a będziesz miał rację i uratujesz się; zwątp, a znów będziesz miał rację i zginiesz. Różnica polega tylko na tym, że wiara działa przeważnie na twoją korzyść.

Przyszłe ruchy gwiazd czy fakty minionej historii są przesądzone raz na zawsze, obojętne, czy mi się to podoba. Są one dane niezależnie od moich chęci i w sprawach związanych z tego rodzaju prawdami subiektywne preferencje nie powinny grać żadnej roli; mogą najwyżej mącić sądy. Natomiast ilekroć chodzi o fakt, który zakłada mój osobisty udział, skoro tylko ów osobisty udział łączy się z określonym zaangażowaniem subiektywnych sił, które, z kolei, wymaga pewnej dozy wiary w skutek – tak że, ostatecznie, przyszły fakt zależy od mojej obecnej weń wiary – jakże po trzykroć głupio z mojej strony byłoby odmawiać posłużenia się metodą subiektywną, metodą przekonania opartego na własnym życzeniu!

W każdym twierdzeniu o uniwersalnym charakterze (a taki charakter mają wszystkie twierdzenia filozofii), należy obok czynów podmiotu uwzględnić ich konsekwencje aż po wieki wieków. Jeżeli M przedstawia cały świat minus reakcję istoty myślącej na świat, i jeżeli $M + x$ przedstawia absolutnie całkowity przedmiot twierdzeń filozoficznych (gdzie x oznacza reakcję istoty myślącej i jej skutki) – to, co będzie prawdą uniwersalną przy określonej postaci x, może stać się piramidalnym błędem, jeżeli x zmieni charakter. Nie powinno się twierdzić, że x jest nieskończenie małym elementem, umieszczonym w całości nadto rozległej, by mógł zmienić jej charakter. Wszystko zależy od punktu widzenia przyjętego w aktualnie rozpatrywanym twierdzeniu filozoficznym. Jeżeli musimy określać kosmos z punktu widzenia zmysłowości, krytyczny materiał naszego sądzenia, znikomy wszakże pod względem ilościowym, mieści się w królestwie zwierząt. Moralne określenie świata zależeć może od zjawisk jeszcze

bardziej ograniczonego zakresu. Krótko mówiąc, niejedno ważkie sformułowanie może nabrać przeciwstawnej wymowy skutkiem dodania trzech liter, n-i-e; niejedna monstrualna bryła może zostać wytrącona ze stanu chwiejnej równowagi w jedną lub drugą stronę przez upadek ciężaru nie większego od piórka.

Objaśnijmy rzecz za pomocą paru przykładów. Filozofia ewolucji proponuje nam dziś nowe kryterium mające służyć jako test etyczny dobra i zła. Poprzednie kryteria, powiada, są subiektywne i nie pozwalają na uniknięcie różnicy zdań i *status belli*. Oto jest kryterium obiektywne i ustalone na trwałe: Należy uważać za dobre to, czego przeznaczeniem jest dominacja lub przetrwanie. Widzimy jednak natychmiast, że powyższa norma pozostaje obiektywna tylko wtedy, jeżeli nie brać pod uwagę mnie i mojego zachowania. Jeżeli to, co dominuje i trwa, dominuje i trwa dzięki mojej pomocy i bez niej dominować i trwać nie może; jeżeli co innego dominować będzie w przypadku, gdy zmienię swe postępowanie, wówczas, świadomy alternatywnych, dostępnych mi możliwości działania, o których wolno mi sądzić, że każda z nich zdolna jest zmienić bieg rzeczy, jak mogę wybierać tryb postępowania, pytając o dalszy obrót spraw? Jeżeli potoczą się zależnie od obranego przeze mnie kierunku, mój wybór ewidentnie nie może być im podporządkowany. Jedynym dostępnym dla ewolucjonisty sposobem stosowania jego normy jest służalcza metoda przewidywania, jak wypadki społeczne toczyłyby się bez niego, aby następnie, tłumiąc w sobie wszystkie osobiste idiosynkrazje pragnień i celów, wstrzymując dech, iść w ogonie na paluszkach bez oglądania się na boki i zamykać pochód wszechrzeczy. Niektóre pobożne stworzenia mogą znajdować w tym przyjemność; co jednak nie dość, że obraża zwykłą chęć przewodzenia, a nie naśladowania (chęć z pewnością nie niemoralną, gdy tylko chodzi o przewodzenie we właściwym kierunku), lecz jeżeli traktować tę normę tak, jak należy traktować każdą zasadę etyczną – mianowicie, jako regułę dobrą jednakowo dla wszystkich ludzi – jej powszechne przestrzeganie spowodowałoby w praktyce jej obalenie, doprowadzając do sytuacji bez wyjścia. Każdy porządny człowiek, ociągając się i ocze-

kując na rozkazy innych, przyczyniałby się do powszechnego zastoju. Trzeba by się wówczas cieszyć, gdyby paru niegodziwców podjęło inicjatywę, która wprawiłaby rzeczy na nowo w ruch!

Powyższy obraz nie jest wcale karykaturą. Żaden rozsądny ewolucjonista nie powinien wątpić, że jednostki mogą odmieniać drogi przeznaczenia. Według niego, każda rzecz ma maleńkie zaczątki, zarodki, które można „zdławić", zdławić wątłymi siłami. Rody ludzkie i ludzkie skłonności stosują się do tego prawa i również mają swoje zaczątki. Miarą ewolucji to jest najlepsze, co najtęższe w końcówce. Otóż, gdyby obecny ród ludzki, oświecony przez filozofię ewolucjonizmu i zdolny do przewidywania przyszłości, potrafił rozpoznać w powstającym obok plemieniu potencjał przyszłej przewagi; zrozumieć, że własny ród zostanie w końcu zmieciony z powierzchni ziemi przez nowo przybyłych, jeżeli im się pozwoli na swobodną ekspansję – wówczas obecni mędrcy mieliby do wyboru dwie linie postępowania, obie doskonale zgodne z testem ewolucyjnym: zdusić nowy ród *teraz*, a nasz przetrwa; pomóc nowemu rodowi, a *on* przetrwa. Oba działania są słuszne w świetle ewolucjonistycznej normy – każde jest działaniem na rzecz strony zwycięskiej.

Zatem ewolucjonistyczne podstawy etyki są czysto obiektywne tylko dla stada zer, których głos nic nie znaczy w pochodzie zdarzeń. Natomiast dla innych, przywódców opinii lub potentatów, i w ogóle tych, których możliwości działania lub geniusz ma doniosłe znaczenie, i dla pozostałych, dla każdego na jego miarę – ilekroć stajemy w obronie jakiejś sprawy, przyczyniamy się do ustalenia ewolucyjnej normy słuszności. Naprawdę mądry zwolennik tej szkoły uzna więc wiarę za ostateczny czynnik etyczny. Każda filozofia, która problemy w rodzaju: „Co to jest idealny typ ludzkości?", „Co należy uważać za wartości?", „Jakie postępowanie jest dobre?", uzależnia od pytania „Co się uda?", musi polegać na osobistych przekonaniach jako ostatecznych warunkach prawdziwości. Powodzenie bowiem nieodmiennie zależy od wiary, że damy sobie radę; a ta z kolei zależy od wiary, że słuszność jest po naszej stronie – która to wiara tym sposobem sama się potwierdza.

Weźmy na przykład zagadnienie optymizmu i pesymizmu, które w Niemczech wywołuje teraz tyle hałasu. Każdy człowiek musi niekiedy rozstrzygnąć, czy warto mu żyć. Przypuśćmy, że przyglądając się światu i dostrzegając w nim ogrom nędzy, starości, niegodziwości i cierpienia, oraz niepewność własnej przyszłości, pewien człowiek dochodzi do pesymizmu, ulega trwodze i obrzydzeniu, rezygnuje z walki i wreszcie popełnia samobójstwo. W ten sposób dodaje do, niezależnej od jego subiektywności, masy *M* zjawisk tego świata, subiektywny składnik *x*, który tworzy zupełnie czarny obraz całości, nie rozjaśniony żadnym promykiem dobra. Skończony pesymizm, potwierdzony moralną reakcją owego człowieka i wynikłym z niej czynem, jest prawdziwy ponad wszelką wątpliwość. $M + x$ wyraża zdecydowanie zły stan rzeczy. Przekonania pesymisty wnoszą wszystko, co trzeba, by stan rzeczy uczynić złym, dzięki czemu stają się one prawdziwe.

Przypuśćmy teraz, że reakcja *x* tegoż człowieka na te same nieszczęsne fakty *M* jest dokładnie odwrotna; przypuśćmy, że zamiast ustępować nieszczęściu, stawia mu czoło, że w przezwyciężaniu cierpienia i strachu znajduje radość mocniejszą, cudowniejszą od jakiejkolwiek biernej przyjemności; przypuśćmy, że ma dobre rezultaty i bez względu na rozmiary nieszczęść, które na niego spadają, jego nieposkromiona subiektywność wychodzi z nich zwycięsko – czy znajdzie się wówczas ktoś, kto nie przyzna, że zło *M* jest *conditio sine qua non* dobroci *x*? Czy znajdzie się ktoś, kto natychmiast nie stwierdzi, że świat, który odpowiada jedynie ludziom nie znoszącym przeciwności losu, nastawionym na bierne korzystanie z życia, pozbawionym niezależności, odwagi i hartu ducha, z moralnego punktu widzenia nieporównywalnie ustępuje światu ukształtowanemu w sposób pobudzający w człowieku wszelkie formy triumfującej odporności i zwycięskich sił moralnych? Jak mówi James Hinton:

„Niedogodności, wysiłki, cierpienia – oto jedyne rzeczy, dzięki którym właściwie w ogóle czujemy, że żyjemy. Gdyby nie one, życie byłoby bezwartościowe lub miałoby mniejszą wartość; skuteczne ich usunięcie miałoby fatalne skutki. Tak więc ludzie uprawiają sport, spędzają wakacje na górskich wspinaczkach, znajdują największą przyjemność w wystawia-

niu na próbę swojej wytrzymałości i sił. Tak jesteśmy urządzeni, powiadam. Zagadka to czy paradoks; lecz to jest fakt. Dalej, owe rozkosze dzielności są proporcjonalne do intensywności życia: im więcej wigoru i zrównoważenia, w tym większym stopniu można z wytrzymałości czerpać satysfakcję. Człowiek chory tego nie zniesie. Granica, do której jesteśmy zdolni czerpać radość z cierpienia, nie jest ściśle ustalona; podlega wahaniom wraz z doskonałością życia. Kiedy cierpienia, takie jakie są, stają się nieznośne, straszliwe, przygniatające, druzgocące, nie do udźwignięcia, chyba że w nieszczęściu i niemej irytacji, która z powodu samego tylko zwykłego wyczerpania zmienia się w opanowanie, kiedy więc cierpienia stają się nieznośne, nie znaczy to, że są zbyt wielkie, tylko że jesteśmy chorzy. Nie żyjemy prawdziwym życiem. Odczuwanie bólu nie jest już więc złem koniecznym, tylko istotnym składnikiem najwyższego dobra"[3].

Jednak najwyższe dobro można osiągnąć tylko żyjąc prawdziwym życiem; co może dojść do skutku jedynie z pomocą sił moralnych zrodzonych z wiary, że tak czy inaczej uda się nam prawdziwie żyć, jeżeli będziemy wystarczająco usilnie się starali. Ten świat jest dobry, musimy stwierdzić, ponieważ jest taki, jakim go uczynimy, a uczynimy go dobrym. Jak można wyłączyć z poznania prawdy wiarę związaną z tworzeniem prawdy? M ma charakter nieokreślony, może wchodzić w skład bezkompromisowego pesymizmu z jednej strony, a melioryzmu lub optymizmu moralnego (w odróżnieniu od zmysłowego) z drugiej. Wszystko zależy od natury osobistego przyczynka x. Ilekroć fakty, które czekają na swoje sformułowanie, zawierają taki przyczynek, wolno nam logicznie, prawomocnie i niewzruszenie wierzyć w to, co chcemy. Przekonanie stwarza własne potwierdzenie. Myśl staje się dosłownie matką faktu, tak jak chęć była matką myśli[4].

---

[3] *Life of James Hinton*, ss. 172, 173. Zobacz też znakomity rozdział na temat wiary i widzenia w *Mystery of Matter* J. Allansona Pictona. *Tajemnica cierpienia* Hintona niewątpliwie zostanie na zawsze klasyczną wypowiedzią w tej kwestii.

[4] Zauważ, że w powyższym nie było ani słowa na temat wolnej woli. Wszystko to stosuje się jednakowo do kosmosu zdeterminowanego i niezdeterminowanego. Jeżeli $M + x$ jest z góry ustalone, przekonanie, które prowadzi do x, i pragnienie, które podsuwa to przekonanie, są również ustalone. Ustalone czy nie, owe subiektywne stany składają

Przejdźmy teraz do zasadniczej kwestii życiowej – kwestii, czy ten kosmos jest w gruncie rzeczy moralny, czy niemoralny – i zobaczmy, czy metoda wiary znajduje tutaj uprawnione zastosowanie. Stanowi to w istocie zagadnienie materializmu. Czy świat jest tylko nagą rzeczywistością, istnieniem *de facto*, o którym nie można powiedzieć nic głębszego od stwierdzenia, że jest taki, jaki jest; czy też oceny, co l e p s z e lub g o r s z e, co być p o w i n n o, mają równie właściwe zastosowanie do zjawisk jak proste sądy typu j e s t lub n i e m a? Teoretycy materializmu twierdzą, że same oceny są zwykłymi faktami; że słowa „dobry" i „zły" nie mają żadnego sensu niezależnego od subiektywnych namiętności i zainteresowań, którymi możemy, jeśli chcemy, igrać do woli, gdy chodzi o jakiekolwiek nasze powinności względem pozaludzkiego kosmosu. Kiedy więc materialista powiada, że według niego lepiej jest narazić się na wielkie niewygody niż złamać obietnicę, ma na myśli tylko tyle, że jego interesy społeczne są tak silnie splecione z dotrzymywaniem słowa, iż przyjmując te interesy za rzecz naturalną, lepiej dla niego j e s t spełnić obietnicę wbrew wszelkim przeszkodom. Natomiast same interesy nie są ani słuszne, ani niestosowne, poza ich ewentualnym związkiem z dalszymi celami, które znów są tylko subiektywnymi danymi bez określonego charakteru, dobrego lub złego.

Według absolutnego moralisty, przeciwnie, interesy i cele nie mają być po prostu kwestią odczuć, lecz uznawania i przestrzegania. Dotrzymanie obietnicy jest nie tylko najlepsze ze względu na moje interesy społeczne, ale i posiadanie owych interesów jest dla mnie najlepsze, a dla kosmosu najlepsza jest obecność takiego ja. Podobnie jak staruszka z opowieści, która mówi, że świat spoczywa na skale, a następnie wyjaśnia, że owa skała opi ra się na kolejnej skale, i wreszcie, dręczona pytaniami, powiada, że dalej jest już wciąż i wciąż skała na skale – ten, kto uznaje zasadniczo moralny charakter kosmosu, musi twierdzić, że u podstaw

się przecież na warunki zjawiskowe koniecznie poprzedzające fakty; koniecznie stanowią zatem o prawdziwości $M + x$, której nam trzeba. Jeżeli jednak możliwe są wolne czyny, wiara w ich możliwość wzmacniająca siły moralne, z których się rodzą, powiększy częstotliwość ich podejmowania przez daną jednostkę.

porządku moralnego leży albo absolutna i ostateczna powinność, albo nieskończony, zstępujący ciąg powinności[5].

Praktyczna różnica między takim obiektywnym moralistą a moralistą drugiego typu jest olbrzymia. Subiektywista w dziedzinie moralności, ilekroć jego uczucia moralne znajdą się w konflikcie z faktami, które go dotyczą, może zawsze poszukiwać harmonii w osłabieniu własnej wrażliwości. Skoro jego odczucia są zwykłymi danymi, samymi w sobie ani dobrymi, ani złymi, wolno mu je wypaczać lub usypiać wszelkimi dostępnymi mu środkami. Lizusostwo, kompromis, oportunizm, kapitulanctwo sumienia są tradycyjnie obraźliwymi określeniami na to, co jeśli z powodzeniem przeprowadzić, byłoby – zgodnie z jego zasadami – ze wszech miar najłatwiejszym i najbardziej chwalebnym sposobem zaprowadzania harmonii wewnętrznych i zewnętrznych stosunków, co jest jedyną rzeczą, którą on nazywa dobrem. Absolutysta moralny, z drugiej strony, w zderzeniu własnych interesów ze światem, nie może uzyskać harmonii poświęcając cele idealne. Według niego te winny być takie, jakie są, a nie inne. Toteż opór, nędza i męczeństwo w razie potrzeby, jednym słowem, tragedia – oto są uroczyste święta jego duchowej wiary. Rzecz nie w tym, że sprzeczność między dwiema postawami objawia się na co dzień; w sprawach powszednich wszystkie szkoły moralne zgadzają się ze sobą. Nasze wyznanie wiary podlega sprawdzeniu dopiero w odosobnionych, krytycznych okolicznościach życia: zawodzą wówczas ustalone maksymy i uciekamy się do naszych bóstw. Nie można więc twierdzić, że pytanie „Czy ten świat jest moralny?" jest bezsensowne i nieweryfikowalne, ponieważ dotyczy czegoś pozazjawiskowego. Każde pytanie, na które – jak tutaj – można udzielić przeciwnych odpowiedzi prowadzących do przeciwnych zachowań, jest pełne znaczenia. Wydaje się też, że odpowiadając na tego rodzaju pytania możemy postępować dokładnie tak samo, jak filozof przyrody sprawdzając hipotezę. Wyprowadza z hipotezy eksperymentalne czynności *x*; dołącza je do

[5] W obu przypadkach, jak wyjaśnia następny esej (zob. ss. 129–156), powinność, którą moralista uważa za obowiązującą dla niego, musi być zakorzeniona w postawie innych istot myślących, lub zespołu istot myślących, których wymagania szanuje.

istniejących uprzednio faktów *M*. Pierwsze pasuje do drugiego, jeżeli hipoteza jest prawdziwa; jeżeli nie, powstaje dysonans. Skutki działań potwierdzają lub obalają ideę będącą ich źródłem. Podobnie tutaj: weryfikacja teorii, którą ewentualnie wyznajesz, na temat obiektywnie moralnej natury świata może polegać jedynie na tym, że jeżeli postępujesz zgodnie z twoją teorią, nie wywróci jej żaden z późniejszych owoców twych działań; teoria będzie tak dobrze harmonizować z całym tokiem doświadczenia, że to ostatnie niejako przyswoi ją sobie lub, w najgorszym razie, nada jej szerszą interpretację, w żaden sposób nie zmuszając cię do zmiany istoty jej sformułowania. Jeżeli ten kosmos ma obiektywnie moralny charakter, wszystkie czyny podejmowane zgodnie z tym założeniem, wszystkie oczekiwania na nim oparte, będą coraz ściślej splatać się z uprzednio istniejącymi zjawiskami. *M* + *x* będą w zgodzie; a im dłużej będę żył, im więcej owoców mojej działalności dojdzie do skutku, tym bardziej zadowalająca zgodność będzie panowała. Natomiast jeżeli kosmos nie jest moralny, a ja błędnie zakładam, że jest, bieg doświadczenia będzie stawiał wciąż nowe przeszkody postępowaniu wedle moich przekonań i będzie coraz trudniej wyrazić go w ich języku. Aby nadać niezgodnym ujęciom tymczasowe pozory dopasowania, trzeba będzie powoływać się na kolejne epicykle hipotez pomocniczych; jednak i ten środek w końcu przestanie skutkować.

Jeżeli, z drugiej strony, słusznie zakładam, że komos nie jest moralny, na czym polega weryfikacja mojego poglądu? Traktując dążenia moralne lekko, nie wierząc w żadną powinność względem n i c h (ponieważ powinność ma miejsce wyłącznie m i ę d z y nimi a innymi zjawiskami), a zatem porzucając je, ilekroć trudno mi będzie im zadośćuczynić, odmawiając zajęcia postawy tragicznej, na dłuższą metę radzę sobie w życiu przecież doskonale. „Wszystko to próżność" – oto ostateczne słowo mądrości. Nawet jeśli w pewnym ograniczonym szeregu spraw występują nieodparte pozory powagi, ten, kto na ogół traktuje rzeczy z pewną dozą dobrodusznego sceptycyzmu i zasadniczej lekkości, stwierdzi, że praktyczne owoce jego epikurejskiej hipotezy dostarczają coraz lepszego jej potwierdzenia i nie tylko oszczędzają mu

cierpień, ale również oddają honor jego przenikliwości. Podczas gdy, z drugiej strony, ten, kto na przekór rzeczywistości sztywno trzyma się wyobrażenia, że pewne rzeczy absolutnie powinny być i odrzuca prawdę, że w zasadzie wszystko jedno, co jest, będzie doznawał coraz więcej niepowodzeń i coraz bardziej będzie tracił orientację w sprawach tego świata, a jego tragicznie zawiedzione nadzieje, w miarę nabywania doświadczeń, będą zdawały się odwodzić go coraz dalej od ostatecznej pokuty lub pojednania będącego częstym wynikiem niektórych częściowych tragedii.

Nieczułość jest hasłem sceptyka moralnego, osaczonego i zmuszonego sięgnąć do środków ostatecznych. Hasłem moralisty jest siła. Czyń podług mej wiary, woła, a rezultaty twych działań wykażą jej słuszność i udowodnią, że natura rzeczy jest nieskończenie zasadnicza. Czyń podług mnie, powiada epikurejczyk, a rezultaty pokażą, że powaga jest tylko warstewką glazury pokrywającą świat o bezapelacyjnie błahej treści. Ty i twoje czyny, łącznie z naturą rzeczy, obejmuje jedna formuła, uniwersalne *vanitas vanitatum*.

Przez wzgląd na prostotę pisałem tak, jak gdyby weryfikacja mogła nastąpić w ciągu życia pojedynczego filozofa, co jest jawną nieprawdą, jako że wspomniane teorie w dalszym ciągu sobie przeczą, a fakty tego świata popierają tak samo jedną i drugą. Powinniśmy raczej oczekiwać, że w przypadku tak rozległego zagadnienia weryfikacja musi być sprawą doświadczenia całego rodzaju ludzkiego, i że dowody będą niepełne dopóki nie dojdzie do ostatecznej integracji rzeczy, kiedy ostatni człowiek powie, co ma do powiedzenia i wniesie swój wkład do wciąż niekompletnego x. Wówczas dowód dobiegnie końca; wówczas okaże się ponad wszelką wątpliwość, czy jedyną lukę powstrzymującą M tego świata przed utworzeniem gładkiej i harmonijnej jedności zapełnia moralistyczne x, czy też niemoralistyczne x nanosi ostatnie poprawki potrzebne do pokazania, że M widziane od zewnątrz jest równie próżne jak wewnątrz.

Skoro tak sprawy się mają, to czyż nie jest jasne, że fakty M, wzięte *per se*, nie wystarczają do uzasadnienia ani jednego, ani drugiego wniosku z góry, przed podjęciem przeze mnie

działania? Moje działanie jest dopełnieniem, które, okazując się stosowne lub nie, ujawnia utajoną naturę bryły, do której zostaje przyłożone. Świat można w zasadzie porównać do zamka, którego wewnętrzna natura, moralna lub niemoralna, nigdy nie ujawni się naszemu zwykłemu, wyczekującemu spojrzeniu. Pozytywiści, zabraniając nam czynić jakiekolwiek założenia na ten temat, skazują nas na wieczystą niewiedzę, „świadectwa" bowiem, którego oni oczekują, nie można uzyskać, póki zachowujemy bierność. Lecz natura wkłada nam do rąk dwa klucze, z pomocą których można badać zamek. Jeżeli wypróbujemy klucz moralny i będzie pasował, zamek jest moralny. Jeżeli wypróbujemy klucz niemoralny i on będzie pasował, zamek jest niemoralny. Przypuszczalnie nie potrafię sobie wyobrazić żadnego innego typu „świadectwa" czy „dowodu". Prawdą jest, że aby to uskutecznić, potrzeba współpracy pokoleń. Niemniej (tak zwana) solidarność rodzaju ludzkiego w tych sprawach jest faktem oczywistym. Należy zauważyć, że nasz aktywny wybór jest prawomocnym elementem gry, że w naszym bezpośrednim interesie jest próbować któregoś klucza, tego, do którego mamy większe zaufanie. Skoro więc dowód nie istnieje, póki nie przystąpiłem do czynu, a przystępując do czynu muszę podjąć ryzyko błędu, jakże profesorowie popularnej nauki mogą mieć rację strofując mnie za haniebną „łatwowierność", której wymaga ścisła logika sytuacji? Jeżeli ten kosmos jest naprawdę moralny; jeżeli skutkiem własnych działań staję się czynnikiem jego losów; jeżeli żywić przekonanie tam, gdzie mogę wątpić, jest samo czynem moralnym podobnym głosowaniu na partię, która nie jest jeszcze pewna zwycięstwa, jakim prawem osaczają mnie i stanowczo negują najgłębszą wyobrażalną funkcję mojego jestestwa niedorzecznym rozkazem, bym nie ruszał ni ręką, ni nogą, tylko wciąż balansował w wiecznym, nieusuwalnym wątpieniu? Wątpienie jest przecież decyzją na najszerszą praktyczną skalę, choćby dlatego, że powątpiewając można utracić korzyści wynikające z przyłączenia się do strony zwycięskiej. Co więcej, często praktycznie nie da się odróżnić wątpienia od dogmatycznej negacji. Jeżeli nie powstrzymuję mordercy, ponieważ mam wątpliwości, czy nie popełnia on sprawiedliwego zabójstwa,

praktycznie jestem wspólnikiem zbrodni. Jeżeli nie wyskakuję z łodzi, ponieważ wątpię, czy moje wysiłki utrzymają ją na powierzchni, w gruncie rzeczy przyczyniam się do jej zatonięcia. Jeżeli osuwając się w przepaść powątpiewam w swe prawo do zaryzykowania skoku, aktywnie sprzyjam swojemu unicestwieniu. Ten, kto nakazuje sobie nie wierzyć w Boga, obowiązek moralny, wolność, nieśmiertelność, może być nieodróżnialny od tego, kto dogmatycznie przeczy ich istnieniu. Sceptycyzm w kwestiach moralnych jest aktywnym sprzymierzeńcem niemoralności. Kto nie jest za, jest przeciw. Kosmos nie toleruje neutralności w tych sprawach. W teorii, jak i w praktyce, uchylając się od gry lub grając na dwie strony, albo mówiąc kiedy przyjdzie ochota o mądrym sceptycyzmie, w gruncie rzeczy zaciągamy się do ochotniczej służby wojskowej po jednej lub drugiej stronie.

Niemniej, mimo że konieczność wyboru jest praktycznie oczywista, tysiące niewinnych czytelników czasopism zostaje obezwładnionych przerażeniem, omotanych siecią płytkich negacji, którą przywódcy opinii publicznej zarzucają na ich dusze. Ażeby ich uwolnić i znowu ośmielić do korzystania z praw, które przysługują im od urodzenia, wystarczy ukrócić owe rozkapryszone weta. Ludzkie serca potrzebują tylko szansy dla siebie. Chętnie zrzekną się pewności w sprawach ogólnoświatowych, jeśli tylko będzie im dane odczuć, że przysługuje im takie samo niezbywalne prawo do podejmowania ryzyka, z jakiego nikomu się nie śni rezygnować w najdrobniejszych sprawach praktycznych. I jeżeli, na tych ostatnich stronach, przegryzłem w paru miejscach tę sofizmatyczną sieć, tak jak mysz z bajki poradziła sobie z siecią, która krępowała jej lwie siły, moje trudy zostaną powetowane z nawiązką.

Podsumowując: Żadna filozofia nie zostanie na stałe uznana za racjonalną przez wszystkich ludzi, jeżeli (na dodatek do wymogów logicznych) nie będzie w jakiejś mierze aspirować do ustalania oczekiwań, a zwłaszcza jeżeli nie będzie bezpośrednio odwoływać się do tych sił i skłonności naszej natury, które najwyżej sobie cenimy. Wiara, która do tych skłonności należy, pozostanie na zawsze nieusuwalnym czynnikiem filo-

zoficznych konstrukcji, tym bardziej że na liczne sposoby prowadzi ona do własnej weryfikacji. W tych sprawach nie można więc mieć żadnych nadziei na zapanowanie dosłownej jednomyślności w rodzaju ludzkim.

Dlatego można na koniec stwierdzić, że ostateczna filozofia nie może mieć zbyt rygorystycznej formy, nie może w każdej swojej części oddzielać nadto ścisłą linią herezji od ortodoksji. Ponad twierdzeniami do zaakceptowania, *ubique*, *semper*, *et ab omnibus*, musi jeszcze istnieć inna dziedzina rzeczywistości, dokąd przygaszona dusza może uciec od pedantycznych skrupułów i pozwolić sobie żywić swą wiarę na własne ryzyko; i nie da się zrobić tutaj niczego więcej, jak tylko wyraźnie wyróżnić zagadnienia, które należą do sfery wiary.

CZYNNOŚCI ODRUCHOWE A TEIZM[1]

Szanowni Członkowie Kolegium:

Muszę wyznać, że mam tremę, stając dziś przed Wami. Kiedy jesienią dotarło do mnie zaproszenie od waszego kierownictwa, przyjąłem je tak, jak większość mężczyzn podejmuje wyzwanie – nie dlatego, że chce walczyć, lecz dlatego, że wstyd się uchylić. Poczułem, że skoro w mojej wąskiej dziedzinie udaję nauczyciela, byłoby tchórzostwem cofać się przed najcięższą próbą, na jaką nauczyciel może być wystawiony: próbą nauczania innych nauczycieli. Na szczęście, sprawdzian potrwa tylko niecałą godzinę; i na pocieszenie powtarzam sobie słowa Goethego:

Vor den Wissenden sich stellen,
Sicher ist's in allen Fällen

bo chociaż najtrudniej zadowolić znawców, za to oni najlepiej zdają sobie sprawę z uciążliwości zadania i szybciej się orientują, czy cel został osiągnięty.

Skoro zaproszenie ze strony waszego kierownictwa dotarło do mnie wtedy, gdy niezbyt godnie sprawowałem funkcję nauczyciela fizjologii, mniemam, że moja obecność tutaj jest pożądana po to, by przynieść podmuch najświeższych wiatrów teorii wiejących nad tym nieco wzburzonym morzem. Ze wszystkich zdrowych objawów widocznych w obecnej dobie nie znam zdrowszego od zapału teologów do przyswajania sobie wyników nauki i nadstawiania ucha na wnioski uczo-

[1] Mowa wygłoszona w Instytucie Duchownych Unitariańskich w Princeton, Mass. w 1881 roku i wydrukowana w „Unitarian Review" w październiku tego samego roku.

nych w sprawach o ogólnym znaczeniu. Dziś większe szanse na wysłuchanie ma ten, kto cytuje Darwina i Helmholtza, niż ten, kto cytuje tylko Schleiermachera lub Coleridge'a. Sam mam niejasne poczucie, że gdybym pokazał wam żabę i na waszych oczach dał popisowy pokaz jej fizjologii, wysłuchalibyście pozostałej części mojego wykładu w bardziej nabożnym skupieniu. Nie będę pytał, czy prestiż, którym właśnie teraz cieszą się wypowiedzi fizjologów, nosi znamiona zwykłej mody. Jeżeli to moda, to ma ona przecież działanie na ogół pozytywne; i nie zamierzam bynajmniej jej kwestionować, skoro mówiąc do was, najwyraźniej korzystam z jej dobrodziejstw.

Dlatego powiem tylko tyle: najświeższy powiew od widnokręgu fizjologii nie musi wcale być najbardziej doniosły. Z ogromu prac prowadzonych każdego roku w laboratoriach Europy i Ameryki, a można dodać do tego Azję i Australię, znaczna część skazana jest na rychłe obalenie; jeszcze większa zaś część ma znaczenie, można rzec, czysto techniczne, bez żadnych filozoficznych czy bardziej ogólnych implikacji.

Skoro tak sprawa wygląda, jestem przekonany, że nie będziecie mieli mi za złe, jeżeli oprę się na teorii podstawowej i dobrze ugruntowanej, lecz nienowej, i zaproszę was do wspólnych poszukiwań pewnych nowych jej konsekwencji, jednakowo interesujących dla każdego z nas jako ludzi. Mam na myśli teorię czynności odruchowych, a zwłaszcza jej rozszerzenie na czynności mózgu. Pojęcie czynności odruchowych jest wam, oczywiście, na tyle znajome, że nie muszę go definiować. Ogólnie rzecz biorąc, każdy wykształcony człowiek wie, co ono oznacza.

Oznacza ono, że czynności przez nas wykonywane zawsze dochodzą do skutku dzięki impulsom wychodzącym z ośrodków nerwowych, a te impulsy z kolei są rezultatem wrażeń ze świata zewnętrznego, odbieranych za pomocą tych lub innych nerwów czuciowych. Tę koncepcję stosowano zrazu tylko do niektórych naszych czynności, by potem coraz bardziej ją uogólniać, aż doszło do tego, że obecnie większość fizjologów powiada, iż każda czynność w ogóle, nawet podjęta z rozmysłem, najstaranniej rozważona i skalkulowana, podpada pod wzór czynności odruchowych. Nie ma takiej czynności, której

źródeł, odległych lub bezpośrednich, nie można byłoby odnaleźć w jakimś wrażeniu zmysłowym. Nie ma takiego wrażenia zmysłowego, które, jeśli nie zostanie stłumione przez silniejsze doznanie, nie wyraża się bezpośrednio lub pośrednio w jakiejś czynności. Każdy ze skomplikowanych popisów zwojów mózgowych, którym odpowiadają nasze rozumowania, jest tylko członem pośrednim, wtrąconym między odbierane doznania, będące ich źródłem, a uruchamiane przez nie impulsy, hamujące lub pobudzające. Jednostką strukturalną układu nerwowego jest, w gruncie rzeczy, triada, której żaden element nie istnieje niezależnie od innych. Wrażenie zmysłowe istnieje tylko w celu pobudzania ośrodkowego procesu odruchowego, ośrodkowy proces odruchowy istnieje tylko w celu wywołania końcowej czynności. Każda akcja jest więc r e a k c j ą na świat zewnętrzny; a pośredni etap rozważania, zastanawiania się lub myślenia jest tylko miejscem mijanym po drodze, supłem, którego oba końce mają punkt przyłożenia do świata zewnętrznego. Gdyby myśl miała kiedykolwiek być odcięta od świata zewnętrznego, gdyby nie miała prowadzić do podjęcia aktywnych kroków, sprzeniewierzyłaby się swemu zasadniczemu zadaniu i trzeba byłoby ją uważać za patologiczną lub poronioną. Napływający do naszych oczu i uszu strumień życia ma na celu wypłynąć z naszych rąk, nóg lub ust. Po drodze wykorzystuje myśl tylko do ustalenia wskazówek dla któregokolwiek z wymienionych narządów, aby, stosownie do aktualnych okoliczności, ich działanie na ogół jak najlepiej sprzyjało naszemu powodzeniu.

Krótko mówiąc, wydział chcenia naszej natury ma władzę nad wydziałem przedstawiania i wydziałem czucia; lub, w bardziej pospolitym języku, postrzeganie i myślenie są jedynie na użytek postępowania.

Jestem pewien, że nie błądzę, ogłaszając powyższy wynik jako jeden z fundamentalnych wniosków, ku któremu pcha nas prąd nowoczesnych badań fizjologicznych. Gdybym zapytał, co istotnego wniosła fizjologia do psychologii ostatnich lat, z pewnością każdy kompetentny autorytet odpowiedziałby, że najdonioślejszy jej przyczynek polega na bogatym zilustrowaniu, weryfikacji i wzmocnieniu owego szerokiego, ogólnego punktu widzenia.

Namawiam was zatem do rozpatrzenia ewentualnych konsekwencji teoretycznych związanych z tym wielkim osiągnięciem naszego pokolenia. Już teraz dominuje ono nad całym dorobkiem nowej psychologii; pragnę jednak postawić pytanie, czy jego wpływy nie sięgają daleko poza granice psychologii, nawet do samej teologii. Odniesienia teorii czynności odruchowych do ni mniej, ni więcej, tylko do doktryny teizmu – oto temat, który polecam teraz waszej uwadze.

Nie jesteśmy pierwsi w tej dziedzinie. Nie brakowało pisarzy, którzy twierdzili, że istnienie czynności odruchowych i wszystko, co z niego wynika, wymierza *coup de grâce* przesądnej wierze w istnienie Boga.

Jeżeli otworzycie, na przykład, taką książkę na temat psychologii porównawczej, jak *Der thierische Wille* G. H. Schneidera, znajdziecie w niej, wśród znakomitych wywodów we właściwym przedmiocie dzieła, rozkosznie naiwne, po niemiecku zaciekłe, nieoczekiwane wstawki na temat zwyrodnienia teologów i całkowitej niemożności pogodzenia nader licznych odruchowych zachowań przystosowawczych do środowiska z istnieniem twórczej inteligencji. Wielu obecnych na tej sali pamięta, że były czasy, kiedy istnienie czynności odruchowych i wszelkich innych przejawów harmonii między organizmem a światem uważano za dowód, że jest jakiś Bóg. Teraz uważa się przeciwnie. Następny obrót karuzeli może znów przywrócić dowód jego istnienia.

Nie zamierzam przyłączać się do debaty na temat istnienia Boga. Muszę zająć skromniejszą postawę i ograniczyć swoje ambicje do wykazania, że jakiś Bóg, istniejący lub nieistniejący, ma w każdym razie tę własność, że gdyby istniał, byłby ze wszystkich możliwych przedmiotów najbardziej odpowiedni do tego, aby umysły ukształtowane na naszą modłę mogły w swoim pojęciu umieścić go u źródeł kosmosu. Innymi słowy, moja teza przedstawia się następująco: należy określić jakiś zewnętrzny byt o naturze określonej jako Boska natura, on bowiem stanowi jedyny ostateczny przedmiot, który jest racjonalny i zarazem możliwy do pojęcia ludzkim umysłem. Nic oprócz Boga nie jest racjonalne, nic większego od Boga nie

jest możliwe, jeżeli umysł ludzki ma naprawdę triadyczną strukturę wrażenia, refleksji i reakcji, którą założyliśmy na początku.

Należałoby więc uznać, że teizm, bez względu na jego obiektywną zasadność, ma subiektywne zakotwiczenie dzięki jego dostosowaniu do naszej natury jako istot myślących; oraz że niezależnie od kwestii jego prawdziwości, subiektywna trafność teizmu daje mu najmocniejsze z możliwych gwarancje dalszego trwania. Jest i nadal będzie klasycznym wzorem racjonalnego sądzenia, środkiem ciężkości wszelkich prób rozwiązania zagadki życia – jedne próby będą opadały niżej skutkiem niedoboru, inne unosiły się wyżej skutkiem nadmiaru, a tylko teizm zaspokoi wszystkie potrzeby umysłu w ściśle prawidłowej mierze. Zyskamy korzyść w pierwszym rzędzie psychologicznej natury. Badając tylko pewien rozdział naturalnej historii umysłu, odkryjemy, że, ze względu na tę historię naturalną, Boga można określić jako prawidłowy przedmiot przekonań. Czy oprócz tego Bóg jest żywą prawdą, jest osobną kwestią. Jeżeli jest, struktura naszego umysłu okaże się zgodna z naturą rzeczywistości. Wydaje mi się, że rozstrzygnięcie kwestii, czy taka zgodność ma miejsce, należy do kompetencji osobistej wiary każdego człowieka. Nie będę tutaj poruszał tego zagadnienia, ponieważ wolę ściśle trzymać się naturalnohistorycznego punktu widzenia. Przypomnę tylko, że każdy z nas ma prawo wątpić lub wierzyć w harmonię między władzami jego umysłu a prawdą; i że, obojętne czy wątpi, czy wierzy, jedno i drugie czyni na własną, osobistą odpowiedzialność i własne, osobiste ryzyko.

Du musst glauben, du musst wagen,
Denn die Götter leihn kein Pfand,
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

Niebawem zdefiniuję ściśle, co rozumiem pod pojęciem Boga i teizmu, oraz wyjaśnię, jakie teorie miałem na myśli, kiedy mówiłem przed chwilą o próbach wzniesienia się ponad jedną i przelicytowania drugiej.

Przede wszystkim jednak pragnę skłonić was do zatrzymania się jeszcze chwilę przy teorii nazwanej odruchową teorią umysłu, aby upewnić się, że absolutnie ją rozumiemy, zanim przejdziemy do rozpatrzenia jej konsekwencji, które postaram się omówić bardziej szczegółowo. Nie jestem pewien, czy nawet najbardziej zagorzali jej zwolennicy ogarniają ją w całej rozciągłości. Nie jestem pewien, na przykład, czy wszyscy fizjologowie rozumieją, że każe im ona traktować umysł jako mechanizm zasadniczo teleologiczny. Chodzi mi o to, że władza przedstawiania sobie lub teoretyzowania – środkowy wydział umysłu – działa w y ł ą c z n i e z e w z g l ę d u n a c e l e, które bynajmniej nie istnieją w świecie wrażeń odbieranych za pomocą zmysłów, lecz są wytyczane wyłącznie przez naszą emocjonalną i praktyczną subiektywność[2]. Ona to przekształca świat naszych wrażeń w zupełnie inny świat – świat naszych przedstawień; a przekształcenie dokonuje się w imię interesów naszej wolicjonalnej natury. Żadne inne cele nie wchodzą w rachubę. Unicestwij naturę wolicjonalną, określone cele subiektywne, preferencje, zamiłowanie do tych lub innych rzeczy, form i porządków, a nie pozostanie nawet najsłabszy motyw, który by skłaniał do tego, aby w ogóle przekształcać nagi porządek naszego doświadczenia. Skoro jednak mamy tak kunsztowną konstytucję wolicjonalną, musimy przekształcać; nie ma wyjścia. Treści świata d a n e są każdemu z nas w porządku tak obcym naszym subiektywnym interesom, że nie bardzo potrafimy wysiłkiem wyobraźni przedstawić sobie, jak on naprawdę wygląda. Musimy radykalnie łamać ten porządek i, wybierając zeń rzeczy, które nas obchodzą, oraz łącząc je z innymi, odległymi rzeczami, które naszym zdaniem „łączą się z nimi w jedną całość", możemy wyróżniać określone nici następstwa i skłonności; przewidywać konkretne uciążliwości i przygotowywać się na nie; oraz napawać się prostotą i harmonią tam, gdzie uprzednio był chaos. Czyż wasze obecne doświadczenie razem wzięte, w tej oto chwili, bezstronnie złożone w jedną całość, nie jest absolutnie chaotyczne? Czy dźwięki mojej mowy, światła i cienie w tej sali i na zewnątrz, szum wiatru, tykanie zegara,

[2] Zobacz *Remarks on Spencer's Definition of Mind*, „Journal of Speculative Philosophy", styczeń 1878.

rozmaite doznania organizmu będące udziałem kogokolwiek z was – czy to wszystko tworzy w ogóle jakąś całość? Czyż jedynym warunkiem zachowania zdrowia umysłowego wśród natłoku wrażeń nie jest dopuszczanie do siebie tylko drobnej ich części – w tym mam nadzieję dźwięków, które wydaję – wrażeń, które z zakamarków pamięci nie mających nic wspólnego z obecną sceną mogą wywołać skojarzenia stosowne do utworzenia wraz z nimi czegoś, co nazywamy racjonalnym rozumowaniem, racjonalnym, ponieważ prowadzi do wniosku cennego dla któregoś z naszych narządów? Zwykły, zastany porządek nie ma żadnej wartości dla żadnego z naszych narządów ani dla żadnej z władz. Świat rzeczywisty, obiektywnie dany w tej chwili, jest sumą wszystkich jego obecnych jestestw i zdarzeń. Czy jednak potrafimy o nim pomyśleć? Czy potrafimy na poczekaniu uświadomić sobie, czym byłby przekrój czasowy całości bytu w określonym punkcie? W chwili, gdy mówię te słowa, a mucha bzyczy, u ujścia Amazonki mewa chwyta rybę, w parku Adirondack drzewo upada, w Niemczech człowiek kicha, w Tatarii zdycha koń, a we Francji przychodzą na świat bliźnięta. Co to znaczy? Czy równoczesność wymienionych zdarzeń oraz miliona innych, wziętych z osobna, tworzy racjonalną więź między nimi i jednoczy je w cokolwiek, co stanowi dla nas jakiś świat? Niemniej taka właśnie okolicznościowa równoczesność, i nic więcej, składa się na rzeczywisty porządek świata. To jest porządek, z którym nie ma co robić, można tylko czym prędzej uciec od niego. Jak powiedziałem, łamiemy go: łamiemy go na historie, i łamiemy go na sztuki piękne, i łamiemy go na nauki; i wtedy zaczynamy czuć się jak u siebie w domu. Wyróżniamy w nim dziesięć tysięcy odrębnych porządków następstwa i na każdy z nich reagujemy tak, jak gdyby pozostałe nie istniały. W rozmaitych fragmentach owych porządków odkrywamy relacje, które w ogóle nigdy zmysłom nie były dane (relacje matematyczne, tangensy, kwadraty, pierwiastki, funkcje logarytmiczne) i z niezliczonej ich liczby niektóre nazywamy istotnymi, ignorując pozostałe. Relacje, o których mowa, są istotne, ale tylko *ze względu na nasze cele* – pozostałe relacje są przecież równie rzeczywiste i obecne, jak one – a nasz cel to *przed-*

stawiać rzeczy prosto i przewidywać. Czyż proste przedstawienie i przewidywanie nie są czystymi i prostymi subiektywnymi celami? Takie są cele tego, co się zwie nauką; a cudem nad cudami, tajemnicą dotąd należycie nie wyświetloną przez żadną filozofię jest, że ów dany porządek poddaje się przemodelowywaniu. Można nadawać mu formę odpowiednią dla rozmaitych naukowych, estetycznych i praktycznych celów.

Kiedy człowiek interesu, artysta lub człowiek nauki doznaje niepowodzenia, to jeszcze nie znaczy, że nie ma racji. Próbuje od nowa. Twierdzi, że wrażenia zmysłowe muszą ustąpić, muszą dać się sprowadzić do żądanej postaci[3]. Każdy z nich postuluje, w imię interesów własnej natury wolicjonalnej, harmonię między nią a naturą rzeczy. Teolog nie robi nic innego. A odruchowa teoria struktury umysłu, choćby cała teologia wciąż jeszcze uchybiała swoim dążeniom, nie mogłaby nie przyznać, że same te dążenia są przynajmniej formalnie posłuszne najkonieczniejszemu prawu umysłu[4].

Wróćmy teraz do postawionego wyżej pytania: Jakiego rodzaju bytem byłby Bóg, gdyby istniał? Wyraz „Bóg" miał niejedno znaczenie w historii ludzkiej myśli, począwszy od Wenus i Jupitera, aż po „Ideę" na kartach dzieł Hegla. Nawet prawa fizycznej przyrody, w dzisiejszych pozytywistycznych czasach, uważa się za godne Boskiej czci i przedstawia się je jako jedyne stosowne przedmioty uwielbienia[5]. Rzecz jasna,

[3] „Żadna liczba chybionych prób podporządkowania świata doświadczenia zmysłowego konsekwentnemu systemowi wyobrażeń i sprowadzenia wszystkich wydarzeń do niezmiennie obowiązujących praw nie może podważyć wiary w słuszność naszych zasad. Trzymamy się mocno reguły, że nawet największa pozorna gmatwanina prędzej czy później musi dać się ująć za pomocą przejrzystych formuł. Zaczynamy stale od nowa i nie dopuszczając myśli, że przyroda nieustannie będzie odmawiać zadośćuczynienia naszym wysiłkom, sądzimy raczej, że nie udawało się nam dotąd skierować ich we właściwą stronę. A cała ta uporczywość wypływa z przeświadczenia, że nie mamy prawa poniechać naszego zadania. Krótko mówiąc, odwagę badaczy podtrzymuje moc obowiązująca idei etycznej" (C. Sigwart, *Logik*, t. II, s. 23).

Oto właściwe ujęcie ducha nauki. Czy różni się on istotnie od ducha religii? Czy ktokolwiek ma prawo z góry stwierdzić, że jedna forma wiary zostanie uwieńczona sukcesem, podczas gdy druga jest oczywiście skazana na niepowodzenie?

[4] W sprawie przekształcania danego porządku w porządek pojmowania patrz S. H. Hodgson, *The Philosophy of Reflection*, rozdz. V; H. Lotze, *Logik*, && 342–351; C. Sigwart, *Logik*, && 60–63, 105.

[5] Niedawno Haeckel (*Der Monismus*, 1893, s. 37) zaproponował uznanie boskości Kosmicznego Eteru za odpowiedni sposób uzgodnienia nauki z wiarą teistyczną.

jeżeli nasza rozmowa ma przynieść jakiekolwiek owoce, musimy mieć na uwadze coś bardziej określonego. Nie wolno nam, nie oglądając się na nic więcej, nazywać dowolnego przedmiotu naszej wierności „Bogiem", po prostu dlatego, że wzbudzanie naszej wierności jest jedną z funkcji Boga. Bóg musi mieć poza tym jeszcze jakieś inne cechy istotne; a teizm musi oznaczać wiarę człowieka, który uważa, że przedmiot j e g o wierności ma te inne atrybuty, negatywne lub pozytywne, zależnie od okoliczności.

Otóż, co się tyczy rozlicznych atrybutów Boga, ich liczby i wzajemnych relacji między nimi, świat do dziś jest widownią toczących się sporów. Wszelkie tego typu dyskusje można, ze względu na nasze obecne cele, uznać za dość nieistotne. Nie tylko kwestie dotyczące Jego sposobu przejawiania się, dokładnego zasięgu Jego opatrzności, mocy i ich związku z naszą wolną wolą, proporcji łaski do sprawiedliwości, rozmiaru odpowiedzialności za zło; lecz również kwestię jego metafizycznego stosunku do świata zjawiskowego, stosunku przyczynowego, substancjalnego, idealnego, czy jakiegokolwiek innego, należy uznać za domenę czysto sekciarskich zapatrywań, które nie muszą nas w ogóle obchodzić. Kto je poddaje pod dyskusję, ten już z góry zakłada zasadnicze rysy teizmu; a te właśnie zasadnicze rysy teizmu, same tylko gołe zręby zagadnienia, leżą w polu naszych zainteresowań.

Na czymże polegają owe zasadnicze rysy? Po pierwsze, Boga należy z natury rzeczy pojmować jako najgłębsze źródło mocy w kosmosie; a po drugie, należy go pojmować pod postacią umysłu osobowego. Byt osobowy w swojej wewnętrznej charakterystyce nie wymaga dalszych określeń poza tymi, które wiążą się z cenieniem sobie pewnych rzeczy i uznaniem naszej skłonności do tych rzeczy, samych w sobie dobrych i sprawiedliwych. Natomiast charakteryzując go od zewnątrz, że tak powiem, byt osobowy Boga należy traktować, jak każdy inny byt osobowy, jako coś leżącego poza moją własną jaźnią, coś różnego ode mnie, czego istnienie po prostu spotykam i odkrywam. A więc moc nie nasza, która nie tylko przyczynia się do sprawiedliwości, ale samą sprawiedliwość oznacza, i która nas uznaje – tej definicji nikt chyba nie będzie próbował kwestionować. Rozmaicie próbuje się

przybliżyć ludzkiej wyobraźni inne rysy tak doskonałej osobowości; rozmaicie pojmuje możliwe sposoby uznawania nas, nastawiania ucha na nasze wołanie. Niektóre ujęcia są prostackie i bałwochwalcze; niektóre zaś to najwytrwalsze z wysiłków, jakie kiedykolwiek czynił ludzki umysł, aby utrzymać się jeszcze przy życiu na tej subtelnej krawędzi rzeczy, gdzie mowa i myśl zamiera. Przy wszystkich tych różnicach istota pozostaje jednak ta sama. Obojętne, pod jakimi innymi względami Boska osoba może się różnić od naszej lub przypominać naszą, łączy je to przynajmniej, że obie mają cele, które je obchodzą, i że każda z nich może usłyszeć wezwanie drugiej.

Tymczasem, jedną konsekwencję i jeden punkt styczności z odruchową teorią umysłu możemy dostrzec już teraz. Każdy umysł skonstruowany na triadyczno-odruchową modłę musi wpierw odebrać wrażenie od napotkanego przedmiotu; następnie określić, czym ten przedmiot jest, oraz postanowić, jakie kroki należy podjąć w związku z jego obecnością; i w końcu zareagować. Stadium reakcji zależy od stadium określenia, a obydwa, rzecz jasna, od natury przedmiotu wywierającego wrażenie. Nasze reakcje na przedmioty konkretne, jednostkowe i znajome są dość pewne i zdecydowane – często instynktowne. Widzę stół i opieram się o niego; widzę wasze spokojne twarze i mówię dalej. Jednak przedmioty nie pozostają na zawsze konkretne i jednostkowe: zlewają się w ogólne istoty i sumują się w pewną całość – kosmos. A wtedy, przedmiotem, z którym mamy do czynienia, który stuka do drzwi naszego umysłu i prosi, żeby go wpuścić, zająć się nim, coś w związku z nim postanowić i odpowiednio zadziałać, jest właśnie cały kosmos i jego istota.

Czym *one* są, jak *je* spotkać?

Toniemy tu w powodzi wiar i systemów. Filozofie i negacje filozofii, religie i ateizmy, sceptycyzmy i mistycyzmy, zakorzenione postawy emocjonalne i utrwalone uprzedzenia przepychają się jedne przed drugie; wszystkie bowiem są w równej mierze próbami, pośpiesznymi, rozwlekłymi lub właściwej długości, odpowiedzi na powyższe doniosłe pytanie. A funkcją każdej z nich, krótkiej lub długiej, celem wspieranym zarówno przez nastroje, jak systemy, jest przejście do trzecie-

go stadium, stadium działania. Żadna z nich bowiem nie jest ostateczna. Tworzą zaledwie środkowy wycinek umysłowego łuku, a nie jego kraniec. Proces umysłowy nie dobiega końca wraz z ostatnim teoretycznym tchnieniem: jest ono dopiero zwiastunem momentu praktycznego, w którym cykl umysłowy zamyka się melodyczną pauzą.

W związku z tym etapem pośrednim łatwo ulegamy złudzeniom. Uważamy go czasem za stadium końcowe i wśród niezmiernej rozmaitości dłuższych i krótszych, mniej lub bardziej skomplikowanych refleksji, które je wypełniają, nie dostrzegamy, że może on mieć tylko jedną istotną funkcję, tę, która została wymieniona – funkcję określania kierunku naszych bezpośrednich lub długofalowych działań.

Jeżeli powiadam po prostu: „*Vanitas vanitatum, omnia vanitas!*", określam ogólną naturę rzeczy w sposób mający konsekwencje praktyczne równie stanowcze, jak gdybym napisał traktat *De Natura Rerum* w dwudziestu tomach. Traktat może wyprowadzać konsekwencje bardziej drobiazgowo niż zwykłe powiedzenie; niemniej jedyna wartość jednego i drugiego polega na tych właśnie konsekwencjach. Długie określenie nie daje nic więcej; krótkie nie daje nic mniej. Można nawet orzec, że gdyby dwa pozornie różne określenia rzeczywistości wokół nas miały identyczne konsekwencje, byłyby one naprawdę jednym i tym samym określeniem ubranym w różne słowa dla stworzenia iluzji odmienności[6].

Mam niestety za mało czasu, aby zatrzymać się i rozwinąć tę prawdę tak, jak na to zasługuje; założę jednak, że przyjmiecie ją nie żądając więcej wyjaśnień, i przejdę do dalszego ciągu moich wywodów. Tu również będę musiał poprosić was o chwilę wytężonej uwagi, ponieważ potraktuję kolejny temat znacznie krócej, niż powinienem. Prawdziwy lub fałszywy, każdy pogląd na kosmos, by był dla umysłu w pełni zadowalający, musi spełniać warunki, które tenże umysł dyktuje, musi przynajmniej dopuszczać, że to umysł w ostatniej instancji rozstrzyga, czy zgodnie z danym poglądem można kosmos

[6] Zobacz cudownie oryginalne *Illustrations of the Logic of Science* C.S. Peirce'a, zwłaszcza drugi artykuł *How to make our Thoughts clear* w „Popular Science Monthly", styczeń 1878 (polski przekład *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, w H. Buczyńska-Garewicz, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 123–151.

uznać za racjonalny. Nie każda natura rzeczy, która może wydawać się czymś istniejącym, będzie zarazem wydawała się *ipso facto* racjonalna; a jeżeli nie będzie wydawała się racjonalna, będzie dręczyć umysł nieustannie, aż uzyska inne, bardziej odpowiednie sformułowanie lub interpretację. Badania nad dyktowanymi przez umysł kryteriami racjonalności, nad jego wymogami w tym względzie, stanowią ogromnie interesujący temat, którego nie mogę teraz szczegółowo omówić[7]. Myślę jednak, iż zgodzicie się ze mną bez dowodów, że wszystkie trzy wydziały umysłu mają jednakowy głos w tej materii i że żadna koncepcja, która narusza ich istotne sposoby działania lub odbiera im możliwości działania, nie zda egzaminu. Na jakiej zasadzie każda niby-uniwersalna formuła, każdy system filozofii, jaki tylko się pojawi, podlega nieuchronnej lawinie krytyki ze strony jednej połowy ludzkości i idzie w odstawkę, stając się w najlepszym razie wyznaniem wiary jakiejś stronniczej sekty? Albo przepuszcza przez oczka swojej sieci niektóre z naszych wrażeń zmysłowych – nazywamy je faktami przyrodniczymi – albo stawia wydział teoretyczny i określający wobec licznych sprzeczności i luk rozumowania; bądź, wreszcie, odbiera jednej lub wielu z naszych fundamentalnych władz czynnościowych lub emocjonalnych wszelki przedmiot zewnętrzny, bez którego nie ma na co reagować ani po co żyć. Każda z wymienionych wad ma fatalny wpływ na losy systemu. Z pewnością znajdzie się ktoś, kto wykryje błąd, odrzuci system i znajdzie inny na jego miejsce.

Nie muszę daleko szukać przykładów, aby zilustrować mą myśl słuchaczom teologom. Również i wy, w szczególności, jako orędownicy unitarianizmu w Nowej Anglii, możecie z miejsca podać przykłady dotyczące motywów waszego odstępstwa od naszego ortodoksyjnego, rodowego kalwinizmu, które podpadają pod trzecią, czyli praktyczną kategorię. Wyobrażenie Boga, który daje tak niewielkie pole miłości, czy koncepcja predestynacji, która odbiera wysiłkom cały smak ich owoców, są irracjonalne, ponieważ naszym najcenniejszym skłonnościom mówią: „Nie ma dla was żadnego przedmiotu".

---

[7] Na ten temat zobacz poprzedni esej.

Cóż, jak w obrębie teizmu niektóre gatunki trwają dłużej niż inne dzięki większej racjonalności praktycznej, tak też i sam teizm, dzięki swojej praktycznej racjonalności, na pewno przeżyje wszystkie lichsze wyznania wiary. Doktryny materializmu i agnostycyzmu, nawet gdyby były prawdziwe, nie mogą uzyskać powszechnej akceptacji; obie bowiem podają rozwiązania irracjonalne ze względu na praktyczną cząstkę naszej natury, rozwiązania, z którymi nigdy nie będzie nam wygodnie jak u siebie w domu. Obie wywodzą się z drugiego, czyli teoretycznego stadium działania umysłu, z jego określeniem istoty rzeczy, z przygotowaną w nim formułą nad formułami. Cały szereg czynnych sił naszej natury niecierpliwie czeka na słowo, które powie im, jak znaleźć sobie najlepszy, najwartościowszy upust w życiu. „No! – wołają więc – co mamy robić?" „*Ignorabimus, ignorabimus!*" – rzecze agnostycyzm. „Reaguj na uderzenia atomów!" – mówi materializm. Co za upadek! Ładunek umysłowy zostaje niewypałem, część środkowa nie zapala końcówki, cykl pracy nie zamyka się wnioskiem; a czynne siły pozostawione same sobie, pozbawione przedmiotu, na którym ich energia mogłaby się rozładować, muszą albo zaniknąć, osłabnąć i zginąć, albo tłumionymi drgawkami i powstrzymywanym podnieceniem utrzymywać całą maszynerię w gorączce, dopóki jakieś bardziej odpowiadające naszej naturze rozwiązanie, bardziej praktycznie racjonalna formuła, nie pozwoli znaleźć porywom duszy normalnego ujścia.

Teizm natomiast zawsze ma w pogotowiu praktycznie najbardziej racjonalne rozwiązanie, jakie można sobie wyobrazić. Nie ma takiej siły naszej czynnej natury, do której by autorytatywnie nie przemawiał, nie ma takiej emocji, której sprężyn normalnie i naturalnie by nie wyzwalał. Jednym pociągnięciem zmienia martwe, pozbawione wyrazu to świata w pełne życia ty, z którym człowiek może wejść w kontakt całym sobą. Mogę sobie darować zbytek słów, przynajmniej jeśli chodzi o was, próbując wykazać doskonałą współmierność teizmu do wszystkich wymagań, które Trzeci Wydział umysłu jest w mocy narzucić Wydziałowi Drugiemu.

Nasza wolicjonalna natura musi więc, po wsze czasy, wywierać stały nacisk na pozostałe wydziały umysłu, aby je

skłonić do działania w kierunku teistycznych wniosków. Każda sprzeczna z teizmem formuła może zyskać najwyżej tymczasową akceptację. Teorie infrateistyczne muszą zawsze znajdować się w stanie chwiejnej równowagi; Wydział Trzeci stale bowiem czyha, aby upomnieć się o swoje prawa; gotowy na widok choćby śladu uzasadnienia rzucić się do śmiertelnego skoku i nadać im inną formę, jedyną, która pozwala na stałe panowanie pokoju i porządku duchowego.

Pytanie zatem brzmi: Czy wydziały Pierwszy i Drugi, czy fakty przyrody i ich teoretyczne ujęcia, zawsze p o z w a l a j ą dojść do wniosków teistycznych?

Na to pytanie może odpowiedzieć tylko przyszła historia filozofii. W każdym razie nie powinienem teraz go podejmować, byłoby to bowiem porzuceniem czysto naturalno-historycznego punktu widzenia, którego zamierzam się trzymać.

Jedno tylko jest pewne, mianowicie, że władze teoretyczne są wzięte w dwa ognie, które nigdy nie dają im spocząć, zmuszając je do nieustannych rewizji własnych orzeczeń. Jeśli pogrążą się w nieprzemyślanym, krótkowzrocznym i bałwochwalczym teizmie, przyjdzie Wydział Pierwszy z baterią faktów zmysłowych i wytrąci je z dogmatycznego uśpienia. Jeśli leniwie spoczną, zachowując niezmącony spokój mimo tychże faktów zmysłowych, rozpatrywanych w ich bezpośredniej, mechanicznej zewnętrzności, poderwie się rozum praktyczny z jego wymaganiami i t o wygodne legowisko zmieni w madejowe łoże. Tak to się plecie z pokolenia na pokolenie: raz odbiór z zewnątrz, raz przybór od wewnątrz; Wydział Drugi zawsze pracuje do upadłego, a przecież nigdy nie uchyla się od przyjęcia najbardziej odpowiedzialnej roli w całej organizacji. Dziś zbiór nowych faktów; jutro rozkwit nowych motywów – za każdym razem władze teoretyczne muszą dokonywać zwrotu, co tak komplikuje, wysubtelnia i intensyfikuje życie, że niemal pękają z wysiłku. Patrzcie, jak we Francji fakty ewolucji szarpią mumię akademickiej, oficjalnej filozofii teistycznej i jak młodzi myśliciele tam ciężko pracują! Patrzcie, jak w Wielkiej Brytanii jałowość szkoły skrajnie asocjacjonistycznej, panującej nam, pod opieką Milla, Baina i Spencera, aż do wczoraj, ustępuje bardziej pokrzepiającemu idealizmowi, zrodzonemu z pilniejszych potrzeb emo-

cjonalnych i nadającemu tym samym faktom o wiele bardziej harmonijne intelektualne ujęcie! Wszystko to nie jest niczym innym, jak przybijaniem do wspólnej przystani, do ostatecznego, subiektywnie i obiektywnie najbogatszego *Weltanschauung*, który, niezależnie od pozostałych jego właściwości, przybierze w każdym razie postać teistyczną.

W tym miejscu pozwolę sobie wtrącić jedno słówko w związku z uwagą, którą często wypowiada strona antyteistyczna: Jest rzeczą podłą, niegodziwą, głęboko niemoralną, pozwalać Trzeciemu Wydziałowi na wysuwanie własnych wymogów i posiadanie prawa głosu na temat tego, co jest prawdą, a co fałszem; umysł winien być bierną, obojętną chemicznie kartką czystego papieru, na której rzeczywistość zapisze swoje filozoficzne określenia tak, jak rysik prowadzi krzywą na arkuszu chronografu. „Ze wszystkich pieśni śpiewanych w tych rozśpiewanych czasach" ta zawsze wydawała mi się najpaskudniejsza, zwłaszcza gdy pochodziła z ust zawodowych psychologów. Jak gdyby umysł w ogóle mógł, zgodnie z jego definicją, być obojętną kartą! Jak gdyby pojmowanie było możliwe niezależnie od dążeń teleologicznych, niezależnie od wskazywania dróg od stanów rzeczy rozpoznawanych przez zmysły do stanów rzeczy pożądanych przez wolę! Jak gdyby sama „nauka" nie była takim przedmiotem pożądania, i to przedmiotem nader szczególnym! Jak gdyby, między innymi, „prawdy" gołej fizyki, które owi pedanci intelektualnej czystości uważają za jedyne nie skażone formy, nie były przeróbką prostego „danego" porządku świata na porządek poczęty wyłącznie gwoli wygody umysłu i ku jego uciesze, przeróbką równie gruntowną, jak wszelka możliwa doktryna teistyczna!

Fizyka jest tylko jednym rozdziałem wielkiej żonglerki odbieranym przez zmysły porządkiem bytu, żonglerki, którą nasze władze pojmowania wiecznie uprawiają. Ona to, bez żadnego powodu poza chęcią zaspokojenia pewnych naszych subiektywnych namiętności, przekształca niewyrażalną jednostajność i kontinuum „danego" świata w wyraźnie niepodobny świat zdecydowanych różnic i układów hierarchicznych[8].

---

[8] „Z chwilą gdy stwierdzi się, że myślenie, tak jak ujmuje je logika, opiera się na

Nadto, o ile możemy się zorientować, dany nam świat istnieje jedynie dla działania. W każdym razie oddziaływanie na świat jest naszą jedyną szansą nawiązania z nim kontaktu; nigdy bowiem nie jest nam dane dostrzec niewyobrażalną nijakość jego dziewiczego stanu. Nakazywać subiektywnym ludzkim dążeniom powściągliwość, dopóki prawda wyraźnie nie wyłoni się z otoczenia znaczy tyle, co nakazywać dłutu rzeźbiarza powściągliwość, dopóki rzeźba wyraźnie nie wyłoni się z marmuru. Musimy działać! i nie mamy żadnego innego wyboru poza działaniem przynoszącym skromne lub obfite rezultaty. Jedyną ewentualną powinnością w tej kwestii może być powinność uzyskiwania najobfitszych skutków, na jakie pozwala dany materiał. Obfitość zależy, oczywiście, od wszystkich trzech wydziałów cyklu umysłowego. Obok żadnego zmysłowego „faktu" Wydziału Pierwszego nie można przejść obojętnie, żadnej dyspozycji Wydziału Trzeciego nie można obezwładniać; a Wydział Drugi musi tworzyć niezniszczalny pomost między nimi. Jest rzeczą naturalną, że zwyczajowe lekceważenie Wydziału Pierwszego przez teologów wywołuje oburzenie; jest natomiast rzeczą wysoce *nie*naturalną, że to oburzenie przybiera formę całkowitego zerwania z Wydziałem Trzecim. Powtarza się historia gołębicy Kanta, która zrywa z ciśnieniem powietrza. Niektórzy pozytywiści grają nam do wtóru mówiąc, że wśród szczątków innych bożków i idoli jedno bóstwo nadal trzyma się mocno, że imię jego jest Prawda Naukowa, i że jedno tylko daje nam przykazanie: *Nie będziesz teistą* – to bowiem byłoby zaspokajaniem twoich subiektywnych skłonności, a ich zaspokajanie jest intelektualnie wyklęte. Owi nader sumienni panowie sądzą, że wyszli ze swojej skóry, że całkowicie wyzwolili funkcjonowanie umysłu spod władzy subiektywnych skłonności. Jednak tylko się łudzą. Z całego zbioru skłonności, jakimi rozporządzali, wybrali po prostu te, które dawały pewność uzyskania, z danego materiału, najuboższego, najlichszego, najbardziej jałowego rezultatu – miano-

---

naszej *woli myślenia*, należy uznać prymat woli, nawet w sferze teoretycznej; a ostatnim z ogólnych warunków poznania nie jest zwykłe [Kantowskie] założenie, iż «myślę» musi towarzyszyć każdemu mojemu przedstawieniu, ale też, że «chcę» musi mieć władzę nad całym moim myśleniem" (Sigwart, *Logik*, t. II, s. 25).

wicie, nagiego świata molekuł – poświęcając wszystko pozostałe[9].

Człowieka od bydląt różni przede wszystkim obfity nadmiar subiektywnych skłonności, jego wyższość nad nimi polega po prostu i wyłącznie na liczbie i fantazyjności oraz przygodnym charakterze jego potrzeb fizycznych, moralnych, estetycznych i intelektualnych. Gdyby całe ludzkie życie nie było pogonią za zbytkami, człowiek nigdy by tak pewnie nie usadowił się w tym, co konieczne. Ze świadomości tego stanu rzeczy winien wyciągnąć morał taki, że należy ufać swoim potrzebom; że nawet gdy wydają się dalekie od zaspokojenia, niepokój przez nie wywołany jest nadal najlepszym przewodnikiem życia, który poprowadzi go do spełnień leżących całkowicie poza jego obecną zdolnością kalkulacji. Oczyść go z jego ekstrawagancji, otrzeźwij go, a doprowadzisz go do upadku. Pożądanie natychmiastowej spójności za wszelką cenę lub coś, co logicy nazywają „zasadą oszczędności myślenia", która oznacza tylko zamiłowanie do pojmowania kosmosu w sposób wymagający jak najmniej pracy, skończy się, jeżeli je uczynić jedynym prawem umysłu, powstrzymaniem rozwoju zarówno samego intelektu, jak i uczuć lub woli. Naukowe pojmowanie świata jako armii molekuł zaspokaja owo pożądanie, jak na ten sposób, nader udatnie. Jeżeli jednak religia wyłącznego scjentyzmu zdoła kiedykolwiek zdławić wszystkie pozostałe żądze umysłowe jakiegoś narodu i wpoi całemu rodzajowi przekonanie, że prostota i spójność wymagają uczynienia *tabula rasa* z każdego pojęcia, które nie wchodzi w skład *soi-disant* syntezy naukowej, naród ów, ów rodzaj, niewątpliwie podupadnie i ulegnie lepiej wyposażonym sąsiadom, tak samo jak dzikie zwierzęta, ogólnie rzecz biorąc, uległy człowiekowi.

Osobiście nie mam większych obaw o los rasy anglosaskiej. Jej potrzeby moralne, estetyczne i praktyczne tworzą zbyt

[9] Jak mówili nasi przodkowie, *Fiat iustitia, pereat mundus*, toteż my, którzy nie wierzymy w sprawiedliwość lub jakiekolwiek dobro absolutne, musimy, według wspomnianych proroków, nie mieć nic przeciwko dewastacji świata, aby *scientia fiat*. Byłże kiedykolwiek rozkoszniejszy idol jaskini czy raczej s k l e p i k u? Robiąc generalną czystkę przesądów, pozbądźmy się razem z innymi idola surowego obowiązku naukowości, a przed ludźmi otworzy się szansa porozumienia. Natomiast rzucanie się z jednej skrajności w drugą wprowadza tylko zamęt.

gęstą szczecinę dla każdej dotąd wyprodukowanej naukowej brzytwy Ockhama. Rycerze brzytwy mogą u nas utworzyć najwyżej niewielką sektę; kiedy jednak widzę, że ich bractwo staje się coraz liczniejsze i, co gorsza, kiedy widzę, że ich negacje zyskują sobie niemal tyle uznania i posłuchu u uległej publiczności, ile zasługujące na to ich afirmacje, mam wrażenie, że wpływy zmierzające w kierunku umysłowej barbaryzacji zaczynają rosnąć w siłę i należy przystąpić do pozytywnych działań. A kiedy sobie zadaję pytanie, z której strony można najskuteczniej przeciwstawić się inwazji, nie znajduję lepszej odpowiedzi od tej, która przychodzi mi na myśl, gdy rozglądam się po tej sali. Do podjęcia niezbędnej akcji nie ma odpowiedniejszego zespołu ludzi niż duchowni unitariańscy. Kto potrafi zadbać o prawa Wydziału Trzeciego bardziej przyzwoicie niż ci, którzy od dawna okazują swoją zdolność do walki i cierpienia w imię Wydziału Pierwszego? Skoro więc zerwaliście więzy wąsko pojętej tradycji Kościoła, utrzymując, że synteza religijna zdolna jest uwzględnić każdy fakt zmysłowy i każde osiągnięcie nauki, możecie nadal być orędownikami umysłowej pełni i wszechstronności. Możecie również, z jednakowym skutkiem, zapobiegać kształtowaniu się wąsko pojętej tradycji naukowej i zrywać więzy każdej syntezy, która nie starałaby się uwzględnić tych form bytu, tych relacji w rzeczywistości, ku którym wiodą nas jedynie nasze czynne i emocjonalne skłonności. Słyszałem, że unitarianizm w dzisiejszych czasach przestał się rozwijać. Nie wiem, ile prawdy jest w tym stwierdzeniu; jeżeli jednak jest ono prawdziwe, to z pewnością dlatego, że wielki statek Ortodoksji zbliża się do portu i zabiera pilota na pokład. Jeżeli tylko uda się wam wprowadzić naukę teistyczną równie skutecznie, jak wprowadziliście naukową teologię, wasze odrębne miano unitarian może zejść z ludzkich ust; wasze zadanie zostanie bowiem wypełnione, wasza rola dobiegnie końca. Do tego odległego czasu czeka was wystarczająco wiele pracy w obu kierunkach.

Zanim to nastąpi, pozwolę sobie przejść do następnego punktu naszych rozważań. Powiedziałem, że musimy uważać Boga za normalny przedmiot przeświadczenia umysłu, w tej

mierze, w jakiej każda koncepcja, która nie dochodzi do Boga, jest irracjonalna, jeżeli wyraz „racjonalny" wziąć w jego najpełniejszym sensie; natomiast nie jest możliwa żadna koncepcja, która by nie zatrzymywała się na Bogu, jeśli umysł ludzki jest skonstruowany wedle szczegółowo przez nas omówionego, triadyczno-odruchowego wzorca. Z pierwszą częścią przytoczonej tezy zdążyliśmy się już rozprawić. Koncepcje infrateistyczne, materializm i agnostycyzm są irracjonalne, ponieważ dostarczają niewystarczających bodźców praktycznej naturze człowieka. Teraz przychodzi pora na uzasadnienie drugiej połowy tej tezy.

Zapewne niektórych z was ogarnęło na moment zdumienie, że będę mówił o koncepcjach, które usiłują nie zatrzymywać się na Bogu, o próbach wzniesienia się ponad niego lub przelicytowania go; teraz więc postaram się dokładnie wyjaśnić, co mam na myśli. Definiując istotne atrybuty Boga, powiedziałem, że jest On osobą mieszczącą się poza naszą osobą i różną od niej, mocą, która nie do nas należy. Otóż próby wzniesienia się ponad teizm, o których mowa, zmierzają do zerwania z ostatecznym dualizmem Boga i jego wyznawcy oraz przekształcenia tego dualizmu w takiego czy innego rodzaju tożsamość. O ile teistyczne zapatrywania na świat poprzestają na wyrażaniu się o nim w trzeciej osobie, po prostu t e n świat; i o ile teizm zmienia owo t e n w t y, o tyle możemy powiedzieć, że pozostałe teorie usiłują go zmieścić pod płaszczem pierwszej osoby i uczynić go częścią m n i e.

Doskonale zdaję sobie sprawę z tego, że wkraczam tutaj na grunt, na którym ostre rozróżnienia mogą pozornie przeinaczać fakty.

Owo charakterystyczne dla szczytowych momentów świadomości teistycznej poczucie emocjonalnego pojednania z Bogiem można opisywać jako „jedność" z Nim, przez co doktryna monistyczna na pozór pochodzi z samej istoty teizmu. Jednak taka świadomość oddania się, absolutnego, praktycznego zjednoczenia własnej jaźni z Boskim przedmiotem jej kontemplacji, jest czymś zupełnie odmiennym od jakiejkolwiek formy substancjalnej tożsamości. Przedmiot Bóg i podmiot nadal są dwojgiem. Nadal po prostu napotykam go i zastaję jego istnienie jako mi dane; a szczyt mojego

praktycznego zjednoczenia z tym, co jest dane, stanowi zarazem szczyt uświadomienia sobie numerycznego faktu mojego istnienia jako czegoś radykalnie różnego od Bóstwa, którego blask mnie opromienia.

Otóż wydaje mi się, że teizm, we właściwym tego słowa znaczeniu, może przystać tylko na taką emocjonalną i praktyczną jedność stworzenia ze stworzycielem; u podłoża takiej postawy niezmiennie znajduje się fakt empiryczny, że podmiot myślący i przedmiot myślenia są numerycznie dwojgiem. Jakim sposobem mój umysł i wola, które choć nie są Bogiem, mogą mimo to poznawać go i rzucać się mu na spotkanie, jakim sposobem stałem się tak odrębny od Niego, jakim sposobem Bóg sam w ogóle zaistniał, oto problemy, które dla teisty mogą zostać na zawsze nie rozwiązane i nierozwiązywalne. Wystarczy mu, że wie o własnym istnieniu i własnej potrzebie Boga; i że poza tym kosmosem Bóg po prostu istnieje i zawsze będzie istniał, i że Bóg jakoś usłyszy jego wołanie. W praktycznej pewności tych faktów empirycznych, bez *Erkentnisstheorie* lub ontologii filozoficznej, bez metafizyki emanacji lub kreacji, która by je uzasadniała lub czyniła bardziej zrozumiałymi, w szczęśliwym stanie prostodusznego uznania ich za dane, mieści się cały pokój i moc, których pożąda. Śluzy życia religijnego są otwarte i wody mogą swobodnie się przelewać.

Tę właśnie empiryczną i praktyczną stronę stanowiska teizmu, jego teoretyczną prostotę i skromność, pragnę tutaj zaakcentować. Najwyższe rejestry teoretycznego mistycyzmu, dalekie od aspiracji do zgłębiania tajników j a i t y czci religijnej oraz przekraczania dualizmu aktem rozumu, po prostu uchylają się od takich prób. Dla nich problem po prostu znika. Znika z pola widzenia właściwego postawie ignorowania tak beznadziejnych trudności teoretycznych. Postaraj się tylko o „Boski pokój, który przekracza rozumienie", a przestaniesz kłopotać się problemem rozumienia i uwolnisz się od pedantycznych skrupułów. Innymi słowy, mistycyzm teoretyczny, wariant teizmu, który na pierwszy rzut oka najbardziej wydaje się przekraczać fundamentalną odrębność Boga od człowieka, czyni to w najmniej teoretyczny sposób. Procedura mistycyzmu wzoruje się dokładnie na postępowaniu najprost-

szego człowieka wobec najprostszych faktów otoczenia. I on, i teista, pozostają na gruncie Wydziału Drugiego własnego umysłu tylko tak długo, jak to jest konieczne, aby określić, czym jest istność, przed którą stoją. Teista postanawia uznać, że do natury tej istności pasuje reakcja religijna z jego strony; i tej reakcji bezzwłocznie oddaje swoją duszę. Jego wgląd w c o życia prowadzi do rezultatów tak bezpośrednio i ściśle racjonalnych, że pytania d l a c z e g o, j a k i s k ą d nie są już ani trochę palące. „*Gefühl ist Alles*" – mówi Faust. Kanały Wydziału Trzeciego odprowadziły zawartość Wydziału Drugiego; a szczęśliwość z powodu faktu, że byt uczynił się tym, czym jest, usuwa wszelkie spekulacje co do sposobu, w jaki mógł siebie w ogóle uczynić.

Teraz jednak, mimo że dla większości ludzkich umysłów tego rodzaju stanowisko będzie stanowiskiem racjonalnej równowagi, nietrudno wysunąć pewne zastrzeżenia, w których świetle tak proste i praktyczne posunięcie umysłowe zaczyna wydawać się nieco dychawiczne, podrzędne, intelektualnie mało wytworne. Ta niefrasobliwa akceptacja nieprzenikliwej granicy spekulatywnego wglądu, to usatysfakcjonowanie Bytem, którego naturę po prostu przeczuwamy, nie pojmując o nim nic więcej, i z którym, na określonym etapie, możemy mieć kontakty wyłącznie o wolicjonalnym i emocjonalnym charakterze; a przede wszystkim, to błogie zadowolenie z pozbawionego wyrazu, niczym nie popartego dualizmu – czyż nie stanowią obrazu sprzeniewierzenia się prawom i obowiązkom teoretycznego rozumu?

Z pewnością, jeżeli kosmos jest rozumny (a musimy żywić mniemanie, że tak jest), musi dawać przynajmniej potencjalną możliwość w y rozumowania zeń wszystkiego do ostatka. Czyż nie jest obrazą samego słowa „racjonalność" mówić, że racjonalna natura kosmosu i jego stwórcy nie oznacza nic ponad to, że w ich obecności praktycznie czujemy się jak u siebie w domu, i że nasze władze odpowiadają ich wymogom? Czyż wymóg r o z u m i e n i a nie jest, w gruncie rzeczy, ważniejszy od wymogu reagowania? Czyż niezrównany rozwój Wydziału Drugiego umysłu człowieka nie jest ukoronowaniem jego chwały i jego własnej istoty; a czyż w i a d o m o ś ć p r a w d y nie jest jego absolutnym powołaniem?

A skoro tak, to czyż powinien pokornie przystać na życie duchowe „typu odruchowego", które stanowi formę nie wyższą od życia poruszającego jego rdzeniem kręgowym, a nawet, prawdę powiedziawszy, poruszającego pierścieniami okaleczonej dżdżownicy?

Łatwo zrozumieć, jak tego rodzaju argumenty i znaki zapytania mogą doprowadzić do powstania innego ideału naszego umysłowego przeznaczenia, bardzo odmiennego od opisanego tutaj, prostego i praktycznego ideału religijnego. Możemy zacząć dopytywać się, czy coś takiego, jak praktyczne reakcje, mogą być ostatecznym rezultatem i celem wszystkich naszych wysiłków poznawczych. Czy zwykłe, zewnętrzne czynności, zmiany położenia części materii (bo przecież nie są one niczym więcej), mogą być uwieńczeniem i dopełnieniem naszych stosunków z naturą rzeczy? Czy mogą składać się na rezultat, względem którego nasza boska wnikliwość pełni rolę, wypada sądzić, służebną? Pomysł, który – jeżeli przyjrzeć się bliżej – szybko wyda się dość absurdalny. Skąd ten kawałek materii przybywa i dokąd odchodzi, jaką różnicę powinno to sprawiać naturze rzeczy, poza tym, że dzięki przybywaniu i odchodzeniu można zbierać cudowne wewnętrzne plony świadomości?

W ten oto sposób od teistycznego i praktycznego punktu widzenia można bardzo naturalnie i stopniowo dojść do stanowiska, które będę nazywał gnostycznym. Można uważać, że Wydział Trzeci umysłu, z jego słusznymi i niestosownymi poczynaniami, jest bodaj wyłącznie na usługi Wydziału Drugiego; można podejrzewać, że sfera działania istnieje tylko w celu oświecania poznającej świadomości za pomocą doświadczeń towarzyszących skutkom własnej działalności. Czyż wszystkie zmysły i emocje nie składają się w gruncie rzeczy na mętną i zagmatwaną formę tego, co w oczyszczonej postaci jest poznaniem rozumowym? Czy całe doświadczenie nie jest po prostu spożywaniem owocu drzewa wiadomości dobrego i złego, i niczym więcej?

Pytania te rozniecają żar niezaspokajalnego, gnostycznego pragnienia, które odsuwa się od teizmu na taką samą odległość, jak w przeciwnym kierunku odsunął się od niego agnostycyzm; pragnienia, które ma aspiracje do, ni mniej, ni więcej.

tylko absolutnej jedności wiedzy z jej przedmiotem i zaspokoić go może jedynie stopienie wrażenia i działania z rozumem, rozpuszczenie ich obu w rozumie, nasycenie rozumem i objęcie wszystkich trzech wydziałów umysłu w jedną całość. Brak czasu nie pozwala nam dzisiaj (nawet gdybym miał wiedzę, której nie mam) mówić szczegółowo o systemach gnostycznych. Celem każdego z nich jest zarysowanie procesu, w którym duch, wyłaniając się ze swojego początku i zataczając w swojej wędrówce pełny krąg skończonego doświadczenia, powróci w końcu do punktu wyjścia i u szczytu swej drogi posiądzie siebie samego jako swój własny przedmiot. Ów szczyt jest osiągnięciem świadomości religijnej. Na zawrotnych wysokościach tej koncepcji, której ostatnią i najbardziej znaną formą jest filozofia Hegla, słowa o wyraźnie określonym znaczeniu nie spełniają swych zadań; a cel ostateczny – gdzie przedmiot i podmiot, bóstwo i czciciel, fakty i wiedza o nich, stają się jednym i gdzie nie pozostaje już nic innego poza tym jednym jedynym, które jest i które można nazywać równie dobrze czynem jak faktem, rzeczywistością jak ideą, Bogiem jak stworzeniem – ów cel, powiadam, musi zostać przybliżony naszemu utykającemu i zasapanemu rozumowi za pomocą grubo ciosanych metafor fizycznych, „ustanowień", „nawrotów", „zniesień", „postępów wolności", które bynajmniej nie przyczyniają się do wyjaśnienia.

Mimo to wydaje się, że w całym tym zagęszczaniu i kołowaniu może nam mgliście i przelotnie zamajaczyć stan, w którym poznawana rzeczywistość i zdolność poznawania dostosują się wzajemnie do siebie tak, że jedno bez reszty pochłonie drugie i dwoje stanie się jednym ciałem, a zewnętrzne ciemności będą skąpane w promieniach wszędobylskiego światła. Jak każdy karkołomny ideał, owa apoteoza czystej władzy pojmowania łączy w sobie głębię i szaleństwo, cierpiętnictwo i wdzięk. W wielu uszach brzmi ona jak istna pieśń syren; i póki uważa się ją tylko za postulat, za ginący w oddali punkt, który pozwala ująć nasz cel intelektualny w pewnej perspektywie, trudno znaleźć racje empiryczne, na mocy których można by roszczeniom gnostycyzmu odmówić prawomocności. Fakt, że jak dotąd jesteśmy daleko od celu

poczętego w jego wyobraźni, nie może przecież być powodem, byśmy nadal nie mogli bez końca zbliżać się do niego; wszystkim argumentom sceptyków, wyprowadzanym z faktycznej skończoności naszego rozumu, gnostycyzm zdolny jest przecież przeciwstawić nieugiętą wiarę w nieskończoną naturę swojego potencjalnego przeznaczenia.

W tym właśnie miejscu, jak mi się zdaje, można odpowiedzialnie dopuścić do głosu fizjologiczne uogólnienia oraz, wyłączając tego rodzaju ekstrawagancką wiarę spod opieki prawa, przyczynić się do uprawomocnienia naszej własnej nieufności w stosunku do jej roszczeń. Muszę wyznać, że osobiście zawsze żywiłem głęboką nieufność wobec roszczeń gnostyckiej wiary. Nie tylko zupełnie nie rozumiem, czym może być zdolność poznawania, która przysługuje bytowi absolutnemu będącemu swoim własnym przedmiotem; ale nawet jeżeli przyjąć, że jest on bytem różnym od swojego przedmiotu, nie potrafię uwolnić się od przekonania, że choćbyśmy byli bardzo oswojeni z naturą tego bytu, choć bylibyśmy z nim za pan brat, fakt, że on w ogóle jest, samo jego istnienie, musi być zawsze kategorycznie dane, musi być z góry założone, aby taka koncepcja mogła zadziałać; musi ono, krótko mówiąc, pozostawać poza granicami spekulacji, nie może leżeć w jej obrębie.

Toteż, jako adept fizjologii i psychologii, nie bez przyjemności stwierdzam, że jedyny morał, jaki mogę wyciągnąć z tych nauk, przynosi potwierdzenie moich przekonań. Stwierdzamy, że zdolność poznawania, poczynając od pierwszych przebłysków i na najwyższych osiągnięciach kończąc, tam gdzie w ogóle wydaje się istnieć, pojawia się tylko jako część składowa organicznej całości umysłowej, i to część służebna względem wyższych władz umysłowych – władz woli. Żadna jej emancypacja lub wyzwolenie od tych organicznych relacji nie znajduje najmniejszych pozorów prawdopodobieństwa w faktach, które umiemy rozpoznać. Powstając jako część, w świecie umysłowym i świecie obiektywnym, z których oba są większe od niej, zdolność poznawania musi, bez względu na możliwości własnego rozwoju (nie mam zamiaru ich lekceważyć), pozostać częścią do końca. Taki już jest charakter składnika poznawczego w całym znanym nam życiu

umysłowym i nie mamy powodu przypuszczać, że kiedykolwiek ulegnie on zmianie. Przeciwnie, jest więcej niż prawdopodobne, że do końca czasów nasza władza moralnej i wolicjonalnej reakcji na naturę rzeczy pozostanie najsprawniejszym organem komunikacji z tą naturą, jaki kiedykolwiek będziemy posiadać. W każdym bycie rzeczywistym istnieje coś, co jest zewnętrzne względem każdego innego bytu i nieodwołalnie nieuchwytne dla niego. Boski byt jest nieodwołalnie nieuchwytny dla nas. Wydaje się, że nic od nas nie chce poza tym, abyśmy najkorzystniejszymi i najsłuszniejszymi reakcjami współuczestniczyli w dziele stworzenia. Na takim oto uczestnictwie w Jego zamiarach, a nie na ułudnym, myślowym Jego zawojowaniu, nie na teoretycznym połknięciu Go, musi polegać rzeczywisty sens naszego przeznaczenia.

Nie ma w tym nic nowego. Każdy człowiek zdaje sobie z tego sprawę w rzadkich chwilach otrzeźwienia duszy, w przerwach w jej paplaninie, w jej stanowczych za lub przeciw temu czy innemu sformułowaniu. Wówczas, wśród milczenia naszych teorii, zdajemy się nasłuchiwać czegoś w rodzaju pulsującego rytmu Bytu, który do nas dochodzi; rytmu, który nas napomina, że proste dostrojenie się do niego, cicha gotowość do cierpienia i służby na rzecz tego świata, ma większą wartość od wszystkich teorii razem wziętych. Od żadnej teorii dotyczącej świata nie możemy oczekiwać niczego więcej prócz potwierdzenia takiego wniosku. Rzecz pewna, iż najwnikliwsze teorie, największa potęga intelektu, najstaranniejsze wykształcenie obracają się w czyste szyderstwo, kiedy, jak to często bywa, oddają się na usługi niskich motywów i ospałej woli. Rzecz równie pewna, iż nieugięta siła moralna, bez względu na niedostatki wiedzy jej posiadacza, zdobywa sobie szacunek wyłącznie dzięki przekonaniu, że w niej leży istotne źródło ludzkiego bytu osobowego.

Naszkicowałem temat bardzo grubą kreską; mimo to żywię nadzieję, iż zgodzicie się, że dowiodłem swej tezy i że fizjologiczny pogląd na umysłowość, nader trudny do podważenia, może tylko podeprzeć teistyczne skłonności umysłu. Między agnostycyzmem a gnostycyzmem teizm zajmuje sta-

nowisko pośrednie, zachowując z każdego z nich to, co jest prawdą. Z agnostycyzmem zgadza się, przyznając, iż nie można wiedzieć, jakim sposobem Byt uczynił siebie i nas. Z gnostycyzmem zgadza się, podkreślając, iż można poznać naturę Bytu, skoro już jest gotowa, i wiedzieć, jakiego postępowania od nas się domaga.

Na ewentualne obawy, że utrzymując stanowczo, iż ostatecznym przedmiotem zainteresowania każdej zdrowej filozofii jest działanie, odmawiam funkcji spekulatywnego myślenia należnej jej rangi i pomniejszam jej kompetencje, mogę odpowiedzieć tylko tyle, że rozpoznanie tej właśnie natury Bytu jest niemal nieskończonym zadaniem umysłowym. Niech na moją korzyść zaświadczą wielotomowe rozważania, w których cała myśl nowoczesna zmierza do wniosków idealistycznych lub panpsychicznych. Niech karty zapisane przez Hodgsona, Lotzego, Renouviera odpowiedzą na pytanie, czy w granicach zakreślonych przez czysto empiryczny teizm władza spekulatywnego myślenia nie znajduje, i czy zawsze nie będzie znajdywać, wystarczającego pola do działania. Zdziała ona mało lub wiele, lecz jej miejsce w filozofii jest zawsze to samo, a wyznacza je strukturalna forma umysłu. Wszelkie filozofie, wyrażone za pomocą sonetów bądź systemów, muszą przybrać tę formę. Myśliciel wychodzi od określonego doświadczenia świata praktycznych poczynań i pyta o jego znaczenie. Wypływa na morze spekulacji w podróż daleką lub krótką. Wznosi się do empireum i obcuje z wiecznymi istotami rzeczy. Niemniej bez względu na dokonania i odkrycia, jakie przypadną mu w udziale, w ostatecznym rezultacie może najwyżej dojść do nowej maksymy praktycznej albo potwierdzenia lub zaprzeczenia starej maksymy, aby prędzej lub później nieuchronnie wylądować z powrotem na *terra firma* życia w świecie konkretu.

Wszelka myśl, która rusza w tę podróż, jest filozofią. Widzieliśmy, jak teizm udaje się w drogę. A w filozofii myśliciela, który, choć długo niedoceniany, poważnie przyczynia się do odnowienia życia duchowego swojej rodzinnej Francji dnia dzisiejszego (chodzi mi o Charles'a Renouviera, którego pisma powinniśmy lepiej poznać), znajdujemy pouczający przykład, jak ten właśnie empiryczny składnik teiz-

mu, jego wiara w ostateczną nieprzenikliwość rzeczy, w wymiary bytu wymykające się władzy teoretycznej, może podsuwać nader określony wniosek praktyczny – ten mianowicie, że „mamy wolną wolę". Nie będę omawiał linii rozumowania Renouviera; można ją znaleźć w licznych tomach, które szczerze polecam waszej uwadze[10]. Jednak na poparcie mojej doktryny, według której nie liczba tomów tworzy filozofię, pozwolę sobie zakończyć przypomnieniem opublikowanego w zeszłym roku niewielkiego poematu Tennysona, który podejmuje tę podróż myślową i po kilkunastu linijkach dochodzi do tego samego wniosku:

Z przepastnych głębi, moje dziecko, z przepastnych głębi,
Z otchłani bez dna przed początkiem naszego świata,
Skąd Boży Duch porusza rzeczy swoją wolą –
Z przepastnych głębi, moje dziecko, z przepastnych głębi,
Z owego prawdziwego świata w świecie, co widzimy,
Którego nasz świat jest zaledwie brzegiem –
Z przepastnych głębi, Duchu, z przepastnych głębi,
Z jej dziewiątego księżyca, co wysyła skryte słońce
Nad owo ciemne morze, przybywasz, kochany synu.
Bo w świecie, co nie nasz, ktoś rzekł:
„Stwórzmy człowieka", i ten, który ma być człowiekiem,
Z tej oto światłości, na którą żaden człowiek patrzeć nie
jest zdolny,
Zszedł na ten brzeg oświetlony słońcami i księżycami
I wszystkimi cieniami. O drogi Duchu, na pół zagubiony
W Twoim własnym cieniu i cielesnym znaku,
Że Ty to Ty, kto kwili, będąc urodzony
I wypędzony w sferę tajemnicy, [...]
[...] nasz śmiertelny pozór
I zdruzgotana zjawa Nieskończonej Jedni,
Która Cię stworzyła niepojmowalnie Tobą
Z owej całości jaźni świata i ze wszystkiego razem –
Żyj, a z ziarna i plew, winorośli
I dzikiego wina, wybieraj; i ruszaj w drogę

[10] Zwłaszcza *Essais de Critique Générale*, drugie wydanie, 6 tomów, Paris 1875; oraz *Esquisse d'une Classification Systématique des Doctrines Philosophiques*, 2 tomy, Paris 1885.

Od śmierci do śmierci przez życie i życie, i zbliżaj się
Coraz bardziej do Niego, którego dziełem jest
Nie materia, nie skończoność i nieskończoność,
Lecz ten największy cud, że Ty to Ty,
I że masz władzę nad swymi własnymi
czynami i nad światem.

WIARA I PRAWO DO PRZEKONAŃ

„Intelektualizm" jest poglądem, że nasz umysł przychodzi na świat gotowy, zamknięty w sobie, i ma obowiązek poznawać jego treści; nie ma jednak władzy określania jego natury na nowo, ta bowiem jest dana z góry.

Wśród zwolenników intelektualizmu można wyróżnić dwie partie. Intelektualizm racjonalizujący kładzie nacisk na rozumowanie dedukcyjne i „dialektyczne", obficie posługując się pojęciami abstrakcyjnymi i czystą logiką (Hegel, Bradley, Taylor, Royce). Intelektualizm empirystyczny ma nastawienie bardziej „naukowe" i uważa, że natury świata należy poszukiwać za pomocą doświadczenia zmysłowego i znajdować w hipotezach wyłącznie na nim opartych (Clifford, Pearson).

Obie strony stanowczo twierdzą, że nasze wnioski powinny być całkowicie niezależne od osobistych preferencji i że żadne rozumowanie prowadzące od tego, co *być powinno*, do tego, co *jest*, nie jest prawomocne. „Wiara" będąca ukłonem całej naszej natury w stronę świata pojmowanego jako świat dobrze do tej natury dostosowany jest zabroniona, póki nie dostaniemy czysto intelektualnych *dowodów*, że świat rzeczywisty taki właśnie *jest*. Nawet gdyby późniejsze dowody wykazały w końcu prawdziwość wiary, prawda, powiada Clifford, byłaby „kradziona", gdyby założyć ją i działać na jej podstawie zbyt pośpiesznie.

Odmowa dawania wiary czemukolwiek, na co nie ma jeszcze „dowodów", byłaby zatem regułą intelektualizmu. Intelektualizm oczywiście postuluje określone warunki, które, jeśli rozumiemy w czym rzecz, niekoniecznie mają zastosowanie do wszelkich kontaktów naszych umysłów z kosmosem, do którego należą.

1. Postuluje, że unikanie błędu jest naszym fundamentalnym obowiązkiem. Wiara może osiągać prawdę; lecz może też z nią się rozmijać. Opierając się wierze, z pewnością unikniemy błędu; a jeżeli skutkiem tego rezygnujemy zarazem z szansy odgadnięcia prawdy, strata stąd wynikająca jest mniejszym złem i trzeba narazić się na to ryzyko.

2. Zakłada, że świat jest pod każdym względem ukończony – zanim wejdziemy z nim w kontakt.

Że wiedzę na temat świata najlepiej zatem pozyskiwać biernym, postrzegającym umysłem, bez żadnego wrodzonego poczucia prawdopodobieństwa lub pozytywnego nastawienia do jakichkolwiek szczególnych ewentualności.

Że „dowody" nie tylko nie wymagają pozytywnego nastawienia, aby je przyjąć; ale mogą nawet, jeżeli czekać na nie cierpliwie, neutralizować negatywne nastawienie.

Wreszcie, że nasze przekonania i czyny na nich oparte, choć wchodzą w skład świata, i choć świat bez nich jest nie dokończony, są przecież czysto zewnętrznymi dodatkami, które nie mają żadnego wpływu na postać pozostałej części świata.

Wymienione postulaty dobrze funkcjonują w naszej praktyce względem licznych faktów szczegółowych. Istnienie faktów poprzedza nasze opinie; prawda na ich temat nie ma pierwszorzędnego znaczenia; i nie dając wiary niczemu unikamy błędu, dopóki zajmujemy postawę wyczekującą. Niemniej nawet tutaj często nie możemy czekać, lecz musimy działać, tak lub inaczej; działamy więc na podstawie najbardziej prawdopodobnej hipotezy, w nadziei, że rezultaty dowiodą naszej mądrości. Ponadto, powstrzymywanie się od działania na podstawie przekonań często jest równoznaczne z działaniem przy założeniu, że przekonania przeciwne są prawdą, toteż bezczynność nie zawsze jest tak „bierna", jak to intelektualizm zakłada. Jest określonym nastawieniem woli.

Dalej, filozofia i religia muszą tłumaczyć całościową naturę świata, a nie jest wcale jasne, czy postulaty intelektualizmu są spełnione. Może przecież być prawdą (chociaż dowody są wciąż niewystarczające), że, jak mówi Paulsen, „porządek naturalny jest w gruncie rzeczy porządkiem moralnym". Może być prawdą, że dzieło tworzenia świata ciągle się toczy

i że jesteśmy powołani do wzięcia udziału w tym dziele. Natura wytworów świata może częściowo zależeć od naszych czynów. Nasze czyny mogą zależeć od naszej religii – od niesprzeciwiania się naszym skłonnościom do wiary lub od podtrzymywania ich mimo niekompletnych „dowodów". Z kolei owe skłonności nie są niczym innym, jak pozytywnym nastawieniem wobec określonych ewentualności.

Owe skłonności do wiary są nadzwyczaj aktywnymi siłami psychologicznymi, stale przekraczającymi dowody. Następujące kroki można nazwać „drabiną wiary":

1. W przypuszczeniu, że pewien pogląd na temat świata jest prawdziwy, nie ma nic absurdalnego, nie ma w nim żadnej wewnętrznej sprzeczności.
2. Pogląd ten mógłby być prawdziwy pod pewnymi warunkami.
3. Może być prawdziwy, nawet teraz.
4. Wygląda na prawdziwy.
5. Powinien być prawdziwy.
6. Chyba jest prawdziwy.
7. Musi być prawdziwy, przynajmniej według mnie.

Rzecz jasna, nie jest to żaden intelektualny ciąg rozumowy, w rodzaju figury *Sorites* z podręcznika logiki. Niemniej są to kolejne stopnie pozytywnego nastawienia, po których ludzie stale się pną w związku z najpoważniejszymi kwestiami życiowymi.

Intelektualistyczna proklamacja, w myśl której nasze pozytywne nastawienie, nasza „wola dawania wiary", działa na przekór prawdzie – sama jest nader arbitralnym aktem wiary. Zakłada wolę upierania się przy intelektualistycznej strukturze świata oraz gotowość do działania na niekorzyść świata pluralistycznego, którego rozkwit wymaga pozytywnego nastawienia i czynnej wiary wszystkich zainteresowanych, zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, w skuteczność zabiegów o jego „urzeczywistnienie".

Intelektualizm przeczy zatem samemu sobie. Wystarczającym powodem sprzeciwu wobec niego jest fakt, że gdyby wspomniany „pluralistyczny", „kooperatywny" lub „meliorystyczny" świat był rzeczywistością, weto intelektualizmu przeciw dopuszczaniu kiedykolwiek do głosu naszych pozyty-

wnych nastawień nie pozwoliłoby nam nigdy uznać takiego świata za rzeczywisty.

Wiara pozostaje zatem jednym z niezbywalnych, przyrodzonych praw naszego umysłu. Oczywiście, musi być postawą praktyczną, nie dogmatyczną. Musi iść w parze z tolerancją wobec innych wiar, z dążeniem do największego prawdopodobieństwa oraz pełną świadomością powinności i ryzyka.

Można uważać ją za obecny w świecie czynnik twórczy, o ile stanowimy jego integralne cząstki i współokreślamy naszym postępowaniem jego całościową naturę.

JAK DZIAŁAMY NA PODSTAWIE PRAWDOPODOBIEŃSTWA

W większości nagłych przypadków musimy działać na podstawie prawdopodobieństwa i podejmować ryzyko błędu.

Terminy „prawdopodobieństwo" i „możliwość" stosują się do rzeczy o nie znanych nam (przynajmniej do pewnego stopnia) warunkach urzeczywistnienia.

Jeżeli warunki doprowadzenia do skutku danej rzeczy są nam całkowicie nie znane, nazywamy ją „czystą" możliwością. Jeżeli o niektórych warunkach wiadomo nam, że są spełnione, rzecz jest dla nas dokładnie w tej mierze „uzasadnioną" możliwością. Rzecz jest w takim przypadku *prawdopodobna* proporcjonalnie do liczebności wspomnianych warunków i odwrotnie proporcjonalnie do liczebności widocznych warunków niesprzyjających.

Kiedy okoliczności są tak liczne i pogmatwane, że nie potrafimy się w nich rozeznać, traktujemy rzecz jako prawdopodobną w proporcji do *częstości* występowania rzeczy stosownego *rodzaju*. Skoro częstość jest ułamkiem, prawdopodobieństwo wyraża się za pomocą ułamka. Jeżeli zatem jeden zgon na 10 000 następuje w wyniku samobójstwa, pierwotne prawdopodobieństwo mojej samobójczej śmierci wynosi 1:10 000. Jeżeli rocznie jeden budynek na 5000 ulega zniszczeniu na skutek pożaru, prawdopodobieństwo, że mój dom spłonie w tym roku wynosi 1:5000 itd.

Badania statystyczne wykazują, że częstość występowania rzeczy rozmaitego rodzaju jest dość regularna. Na tej regular-

ności polegają firmy ubezpieczeniowe, gwarantując wypłatę (dajmy na to) 5000 dolarów każdemu człowiekowi, któremu spłonął dom, założywszy, że on i inni właściciele domów opłacą składki wystarczające na pokrycie tej kwoty z pewną nadwyżką na zysk firmy i koszty jej działalności.

Firma, rozkładając ryzyko na dużą liczbę przypadków, którymi się zajmuje, i działając w dłuższej perspektywie, nie musi przejmować się perspektywą straty skutkiem pojedynczych pożarów.

Indywidualny właściciel domu ma do czynienia wyłącznie z własnym, pojedynczym przypadkiem. Prawdopodobieństwo pożaru jego domu wynosi tylko 1:5000, ale w razie takiego zrządzenia losu straci wszystko. Nie ma „dłuższej perspektywy" działania, jeżeli pożar strawi jego dom, i nie może rozłożyć ryzyka, jak firma ubezpieczeniowa, nakładając podatek na swoich szczęśliwszych sąsiadów. W tym szczególnym rodzaju ryzyka firma przychodzi mu z pomocą. Przekłada jego jedną możliwość na 5000 ogromnej straty na pewność straty 5000 razy mniejszej, a transakcja jest korzystna dla obu stron. Zdecydowanie lepiej jest stracić *na pewno*, lecz tylko *ułamek*, niż zawierzyć swoim 4999 szansom uniknięcia straty i potem ponieść skutki nieprawdopodobnego zajścia.

Jednak dla większości nagłych wypadków nie mamy do dyspozycji żadnych instytucji ubezpieczeniowych i rozwiązania ułamkowe nie wchodzą w rachubę. Rzadko kiedy możemy *działać* ułamkowo. Jeżeli prawdopodobieństwo, że przyjaciel czeka na ciebie w Bostonie, wynosi 1:2, jak powinieneś postąpić na podstawie tego prawdopodobieństwa? Podjeżdżając tylko do mostu na rzece Karola? Już lepiej zostać w domu! Albo jeżeli prawdopodobieństwo, że twój partner jest łajdakiem, wynosi 1:2, jak powinieneś postępować na tej podstawie? Traktując go raz jak łajdaka, a kiedy indziej powierzać mu swoje pieniądze i sekrety? To byłoby najgorsze z możliwych rozwiązań. We wszystkich tego rodzaju przypadkach musimy działać biorąc pod uwagę wyłącznie jeden *lub* drugi człon dylematu. Musimy założyć bardziej prawdopodobną możliwość, jak gdyby druga nie istniała, i ponieść pełne konsekwencje, jeżeli okoliczności zawiodą nasze nadzieje.

Otóż alternatywne możliwości metafizyczne lub religijne są przeważnie takiego rodzaju. Mamy tylko jedno życie do tego, by zająć określoną postawę wobec nich, nie ma żadnej instytucji, w której moglibyśmy się ubezpieczyć, i jeżeli się mylimy, nasz błąd, nawet jeśli nie jest tak wielki, jak stara teologia ognia piekielnego utrzymuje, może jednak mieć poważne konsekwencje. W zagadnieniach, które dotyczą natury świata, moralnego sensu życia, doniosłości naszej roli w świecie, zdawałoby się, że swoista całościowość naszej wiary jest konieczna. Obliczanie prawdopodobieństw i postępowanie ułamkowe, traktowanie życia raz jak farsy, kiedy indziej jak sprawy bardzo poważnej, doprowadziłoby je do stanu najgorszego nieładu. Bezczynność również często znaczy tyle, co działanie. W wielu kwestiach obojętna postawa jednego uczestnika szkodzi powodzeniu całości tak samo, jak jego sprzeciw. Odmowa świadczenia przeciw łajdactwu praktycznie przyczynia się do jego zwycięstwa[1].

ŚWIAT PLURALISTYCZNY, CZYLI MELIORYSTYCZNY

Wreszcie, gdyby świat „meliorystyczny" był rzeczywistością, wymagałby czynnego, pozytywnego nastawienia od każdego z nas, zarówno w kwestiach przekonań, jak i w pozostałej naszej działalności, aby doprowadzić go do pomyślnego końca.

Wyobrażenie świata meliorystycznego opiera się na analogii do pluralizmu niezależnych sił w dziedzinie społecznej. Świat będzie tym bardziej udany, im więcej takich sił będzie działać na jego korzyść. Jeżeli żadna nie będzie działać, świat upadnie. Jeżeli każda dołoży najlepszych starań, nie upadnie. Los świata wisi więc na jednym jeżeli, albo zależy od bardzo wielu „jeżeli", co sprowadza się do stwierdzenia (w technicznym języku logiki), że skoro świat jest jeszcze nie dokończony, jego całościową naturę można wyrazić tylko za pomocą sądów hipotetycznych, a nie kategorycznych.

---

[1] Por. W. James: *Wola wiary* i *Poczucie racjonalności*, ss. 111–128.

(Empiryzm, uznając *possibilia*, gotów jest przystać na ujęcie swojego świata za pomocą sądów hipotetycznych. Racjonalizm, który uznaje tylko niemożliwości i konieczności, upiera się, przeciwnie, przy sądach kategorycznych).

Jako indywidualni uczestnicy pluralistycznego świata musimy przyjąć do wiadomości, że nawet jeśli dokładamy swoich najlepszych starań, inne czynniki również mają coś do powiedzenia w kształtowaniu skutków. Jeżeli nie zechcą się przyczynić, nasze pozytywne nastawienie i praca mogą iść na marne. Żadna instytucja nas nie ubezpieczy ani nie uchroni od ryzyka, które podejmujemy będąc częścią takiego świata.

Musimy zająć jedną z czterech postaw w stosunku do pozostałych sił:

1. posłuchać rady intelektualizmu: czekać na dowody; a w trakcie oczekiwania nie robić nic; lub
2. nie ufać innym siłom i, mając pewność, że świat upadnie, dopuścić do jego upadku; lub
3. zaufać im; a w każdym razie dokładać najlepszych starań ze swojej strony, na przekór jeżeli; lub, wreszcie
4. przerzucać się stale z jednej postawy w drugą.

Czwarta droga nie jest żadnym metodycznym rozwiązaniem. Druga droga oznacza niepowodzenie wiary. Pierwsza droga może być w praktyce nie do odróżnienia od drugiej. Trzecia droga wydaje się jedynym rozsądnym rozwiązaniem.

„Jeżeli my dołożymy najlepszych starań ze swojej strony, a inne siły ze swojej, świat będzie doskonalszy" – oto sąd, który nie wyraża żadnego rzeczywistego faktu, a tylko postać pewnego faktu pomyślanego jako ostatecznie możliwy. Z takiego sformułowania nie można wyprowadzić żadnego pozytywnego wniosku. Wniosek wymagałby dodatkowej przesłanki faktualnej, której tylko my możemy dostarczyć. Wyjściowy sąd *per se* nie ma w ogóle żadnej wartości pragmatycznej, poza prowokowaniem naszej woli do utworzenia wymaganej przesłanki faktualnej. Wówczas, w samej rzeczy, udoskonalony świat wyłania się jako wniosek logiczny.

Możemy więc wytworzyć wniosek. Możemy niejako poderwać obie nogi do skoku w stronę świata, ufając, że inne części świata wyjdą nam naprzeciw, abyśmy mogli wylądo-

wać bezpiecznie – i tylko tak możliwe jest tworzenie udoskonalonego świata o pluralistycznej postaci. Tylko dzięki naszej wstępnej ufności może on dojść do skutku.

Nie ma w tym nigdzie żadnej sprzeczności ani żadnego „błędnego koła", chyba że koło zrobione z tyczek, które stoją opierając się jedna na drugiej, lub koło tancerzy i tancerek, które wiruje dzięki temu, że wszyscy trzymają się za ręce, jest „błędne".

Koło wiary tak pasuje do ludzkiej natury, że jedynego wyjaśnienia weta intelektualistów należy upatrywać w tym, że wiara pewnych konkretnych osób jest dla nich odpychająca.

Możliwościom obrazy rozumu ze strony wiary należy wszakże postawić kres na mocy zasad empiryzmu. Długi tok doświadczenia pozwoli może wykorzenić co głupsze wyznania wiary. Ich zwolennicy doznają więc niepowodzenia: niemniej bez mądrzejszych wyznań wiary innych ludzi świat nigdy nie zostanie udoskonalony.

(Porównaj G. Lowes Dickinson: *Religion, a Criticism and a Forecast*, N.Y. 1905. Wstęp oraz rozdz. III, IV).

ROZUM I WIARA[1]

Poproszono mnie o omówienie zagadnienia wiary i rozumu, ale nie postawiono mi żadnego konkretnego pytania na ten temat. Ogłoszono też drukiem, że Howison i ja przypuszczalnie będziemy się spierali, ale mam szczerą nadzieję, że chyba do tego nie dojdzie. Jeżeli jednak powstanie różnica zdań między nami, będzie ona prawdopodobnie dotyczyć wystarczalności rozumu w dochodzeniu do wniosków religijnych bez posiłkowania się wiarą, toteż, jeżeli Państwo pozwolą, zacznę od poruszenia tej kwestii.

Czy rozum należy uważać za samowystarczalny, czy nie, zależy od tego, co znaczy dla nas słowo rozum. Ujmując rzecz ściśle i technicznie, rozum jest władzą myślenia, nie o faktach, ale o zasadach i relacjach. Za pomocą środków, które ma do dyspozycji, rozum nie potrafi orzec, jakie fakty istnieją; jeżeli jednak jakiś fakt jest mu dany, może zeń wyprowadzić inny fakt; mówi się też, iż rozum, na mocy posiadanych przezeń zasad, potrafi z góry ustalić, w jakich relacjach fakty muszą pozostawać wzajemnie do siebie; że przyczyny, na przykład, muszą poprzedzać skutki, a nie występować po nich i tym podobne.

---

[1] W 1906 roku, kiedy prowadził wykłady w Lelan Stanford, William James przyjął zaproszenie do uczestnictwa w dyskusji na temat „Rozum i wiara" w trakcie obiadu w Klubie Unitariańskim Zachodniego Wybrzeża w San Francisco, 5 lutego. Poniższy tekst jest streszczeniem jego wystąpienia. W. James osobiście przygotował je do publikacji w materiałach tego spotkania. Wysłano je do druku i przeprowadzono korektę. Do publikacji nie doszło skutkiem trzęsienia ziemi i pożaru w San Francisco. Maszynopis i część poprawionych odbitek szczotkowych trafiły do Cambridge, gdzie niedawno [1927 rok] je znaleziono w stosie papierów, w którym się zawieruszyły. O ile mi wiadomo, wygłoszona wówczas mowa nie była do tej pory nigdzie publikowana [Henry James].

Pytanie religijne dotyczy wyłącznie faktów. Czy istnieje jakiś Bóg? Czy światem w rzeczywistości kierują wyższe czy niższe moce? Odnosić wrażenie, iż są rzeczy wyższe i niższe, i uważać zarazem rzeczy wyższe za pozbawione mocy, byłoby wnioskiem areligijnym. Jeżeli jest jakiś Bóg, rozum może zająć stanowisko teistyczne i twierdzić, że istniejemy obok niego, lub panteistyczne i twierdzić, że jesteśmy jego częścią; to jednak, że Bóg istnieje, rozum może wyprowadzić jedynie z faktów doświadczenia, z ich natury domagającej się jakiejś przyczyny lub z celowości, jaką wykazują.

Jeżeli wziąć rozum w ścisłym sensie władzy wnioskowania, nie ma rzeczy bardziej znanej niż to, że nie wystarcza on do oparcia wniosków religijnych na solidnych podstawach. Pomijając panteizm, teizm i spory między nimi, trzeba stwierdzić, że ateizm zawsze utrzymywał, że ma oparcie w rozumie. Najbardziej ateistyczną książką, jaką ostatnio widziałem, jest *Life of Reason* mojego kolegi, Santayany, którą wszystkim radzę przeczytać. Z drugiej strony, według mojego innego kolegi, Royce'a, istnienie Boga jest jak wiadomo jedynym faktem, któremu rozum nadaje pewność. Który z wymienionych myślicieli wprawił w ruch autentyczny rozum? Mówiąc po ludzku i sądząc podług sprawdzianów innych niż religijne, rozum obu z nich o wiele przewyższa to, czym dysponuje większość z nas. Żaden z nich nie ma monopolu na użycie rozumu; żaden nie może twierdzić, że kolega, zamiast posłużyć się rozumem, doszedł do swoich wniosków dzięki ślepej wierze.

Ludzie światowi powiedzieliby prawdopodobnie, że wiara ma swój udział we wnioskach obu filozofów. Rozum podpowiada pierwsze kroki, a wiara dokonuje skoku. Wiara posługuje się logiką całkowicie odmienną od logiki rozumu. Rozum rości sobie pretensje do pewności i ostateczności swoich wniosków. Wiara zadowala się pozorami prawdopodobieństwa i praktyczną mądrością.

Uzasadnianie wiary ma mniej więcej następującą formę: Rozpatrując pewien pogląd na świat: „Nadaje się, aby był prawdziwy" – przeczuwa; „byłoby dobrze, gdyby był prawdziwy"; „mogłoby tak być, że jest prawdziwy; być może jest prawdziwy; powinien być prawdziwy", stwierdza;

„m u s i być prawdziwy", ciągnie dalej; „niech b ę d z i e prawdziwy", dochodzi do wniosku, „d l a m n i e"; to znaczy, „będę traktować go, jak gdyby b y ł prawdziwy, jeżeli idzie o głoszone przeze mnie poglądy i podejmowane działania".

Oczywiście, nie jest to żaden intelektualny ciąg rozumowy, w rodzaju figury *Sorites* z podręcznika logiki. Możecie nazwać to „drabiną wiary", jeżeli chcecie; obojętne jednak, jak to nazwiecie, jest to swoista pochyłość, na której wszyscy normalnie przebywamy. W każdej skomplikowanej sprawie nasze wnioski mogą być najwyżej p r a w d o p o d o b n e. W ocenie prawdopodobieństwa posługujemy się odczuciami, pozytywnymi uprzedzeniami; a po dokonaniu oceny, odwracamy się plecami od możliwości o mniejszym prawdopodobieństwie, jak gdyby ich nie było. Prawdopodobieństwo, jak wiadomo, wyraża się matematycznie za pomocą ułamka. Jednak rzadko kiedy możemy d z i a ł a ć ułamkowo – pół działania nie jest żadnym działaniem (jaki sens ma połowiczne zabicie wroga – lepiej go w ogóle nie ruszać); toteż na użytek działania przyrównujemy najbardziej prawdopodobny pogląd do 1 (czyli do pewności), pozostałe poglądy traktując jak zero.

Zwolennicy samowystarczalności rozumu mogą teraz przyjąć jedną z dwóch linii rozumowania, ale nie obie.

Mogą zaaprobować drabinę wiary i przyswoić ją sobie, ogłaszając zarazem, że na tym polega korzystanie z rozumu. W takim przypadku zamykają spór werbalną definicją, która sprowadza się do rzeczowego ustępstwa na rzecz strony przeciwnej.

Zamiast tego mogą dochować wierności bardziej zwyczajowej definicji rozumu i zabronić stosowania drabiny wiary jako czegoś, co może tylko prowadzić na manowce. „Trzymaj się mocno, by nie stoczyć się z tej nieszczęsnej pochyłości", mogą rzec, „czekaj na pełne dowody; rozum i fakty muszą same rozstrzygnąć; dobra wola nie wchodzi w rachubę; nie rób kroku, dopóki nie nabierzesz pewności". Tą radą jednak w sposób tak oczywisty nie można kierować się w żadnej poważnej, praktycznej lub teoretycznej, sprawie, a i sami racjonaliści tak niewiele z niej korzystają w swoich książkach i w swojej praktyce, stale cudzołożąc z duchem nieczystym, którego potępiają, że nie rozumiem, jak można traktować ją poważnie. Właściwie oznacza ona zakaz ż y c i a.

Podsumowując, twierdzę zatem, że nie ma o co się spierać. Jeżeli przyjąć, że wyraz „rozum" obejmuje dochodzenie do wiary, to rozum jest istotnie samowystarczalny. Jeżeli jednak wyłączyć zeń dochodzenie do wiary, wówczas jego niewystarczalność do solidnego ufundowania ludzkiej religii wydaje mi się zbyt oczywista, by na ten temat dyskutować.

Może jednak źle zrozumiałem temat naszego spotkania. Może chodziło o przeciwstawienie rozumu i doświadczenia, a nie rozumu i wiary. W takim razie myślę, że jest jeszcze coś do powiedzenia.

Pytanie religijne, jak ustaliliśmy, jest pytaniem o fakty. Z faktów skończonego doświadczenia racjonalizm religijny wyciąga wnioski: rozum może wyprowadzić nieskończoność, ze świata widzialnego może wyprowadzić świat niewidzialny.

Dalej, historycznie rzecz biorąc, racjonalizm religijny zgłaszał pretensję do tego, że *wszystkie* fakty doświadczenia, właściwie zinterpretowane, fakty fizyczne i moralne, prowadzą do wniosków religijnych, i że fakty specyficznie religijne, takie, jak nawrócenia, stany mistyczne, poczucie czuwania opatrzności, chociaż mogą potwierdzać naszą wiarę, nie są zrazu potrzebne do jej dowodu. Wystarczą pospolite fakty naturalne.

Muszę jednak tutaj powtórzyć to, co powiedziałem na samym początku. *Czy* fakty naturalnego doświadczenia zmuszają ludzki rozum, w jego konkretnym istnieniu, do przyjęcia wniosków religijnych? Niewątpliwie fakty tego świata doprowadzają ludzi, którzy poza tym mają wszystkie *inne* przejawy posiadania rozumu, do wniosków areligijnych. Ludzie prawdopodobnie zawsze będą dochodzili do rozmaitych wniosków w tej materii, tak jak to dotąd robili. Niektórzy będą upatrywać w faktach moralnych siłę, która stanowi o prawości, w faktach fizycznych siłę geometryzacji, która ma charakter intelektualny, tworzy ład i kocha piękno. Niemniej obok wszystkich faktów tego rodzaju mamy do czynienia z całym mnóstwem faktów przeciwnych; kto *ich* poszukuje, ten może równie dobrze wyprowadzić siłę przeciwstawną prawości, tworzącą nieład, kocha brzydotę i dąży do śmierci. Wszystko zależy od tego, którego rodzaju fakty wyróżnić jako bardziej istotne. Jeżeli twój rozum usiłuje być bezstronny, jeżeli ucieka się do porównań statystycznych i pyta, która

klasa faktów przeważa i w którą stronę zmierza bieg rzeczy, musi, jak mi się zdaje, dojść do zaprzeczenia religii, chyba że dostarczymy mu bardziej specyficznych przeżyć religijnych; ostatnim bowiem słowem, według czysto naturalistycznej nauki, jest wszędzie słowo śmierci, wyrok śmierci wydany przez przyrodę na roślinę i zwierzę, człowieka i plemię, Ziemię i Słońce, i wszystko, co jest jej dziełem.

Doświadczenie religijne jednak, w ścisłym i wąskim rozumieniu, pozwala rozumowi posłużyć się dodatkowym zbiorem faktów. Wskazują one rozumowi inną możliwość, a wtedy wiara może rzucić się do skoku.

Krótko mówiąc, fakty, które mam na myśli, można opisać jako doświadczenia niespodziewanego życia następującego po śmierci. Nie chodzi mi o nieśmiertelność, ani o śmierć ciała. Mam na myśli śmierć i kres pewnych procesów umysłowych w ramach indywidualnego doświadczenia, procesów, które się załamały i doprowadziły, przynajmniej niektóre osoby, do rozpaczy. Jak miłość romantyczna wydaje się stosunkowo niedawnym wynalazkiem literackim, tak wspomniane doświadczenia wydają się odgrywać wielką rolę w czasach przed wystąpieniem Lutra; najlepszym sposobem pokazania, na czym polega ich natura, przypuszczalnie będzie naszkicowanie kontrastu między naszym życiem wewnętrznym a życiem wewnętrznym starożytnych Greków i Rzymian.

Grecy i Rzymianie wszystkie sprawy dotyczące życia moralnego traktowali niezwykle poważnie. Ateńczycy uważali, że sami Bogowie muszą podziwiać prawość Fokiona i Arystydesa; a i ci dżentelmeni wyraźnie byli podobnego zdania. Prawdomówność Katona była tak nieskazitelna, że wyrazem najskrajniejszego niedowierzania było w ustach Rzymianina powiedzenie „nie uwierzyłbym, nawet gdyby mi to powiedział Katon". Dla tych ludzi dobro było dobrem, a zło złem. Hipokryzja, którą wprowadziło kościelne chrześcijaństwo, prawie nie istniała; system naturalistyczny trzymał się mocno; wartości nie zdradzały pustki i nie znosiły ironii. Osoba dostatecznej cnoty zdolna była spełnić wszelkie możliwe wymagania. Pogańska duma nigdy się nie poddała.

Luter skruszył skorupę całej tej naturalistycznej samowystarczalności. Uważał (i przypuszczalnie miał rację), że zrobił

to już święty Paweł. Doświadczenie religijne typu luterańskiego doprowadza wszystkie naturalistyczne normy do bankructwa. Dowodzi ono, że jesteś mocny tylko wtedy, gdy jesteś słaby. Nie możesz żyć dumą i samowystarczalnością. Istnieje światłość, w której blasku wszystkie naturalnie ufundowane i słusznie cenione szczególne przymioty, doskonałość i niezłomność charakteru wydają się absolutną dziecinadą. Porzucenie zarozumiałego mniemania o własnej dobroci jest jedyną bramą do głębiej położonych rejonów kosmosu.

Owe głębiej położone rejony są dość znajome ewangelicznemu chrześcijaństwu oraz religiom znanym dziś pod nazwą „lekarstwo umysłu" lub „nowe myślenie". Chodzi o zjawisko, które polega na rozkwicie nowych dziedzin życia w najbardziej rozpaczliwych chwilach. Nosimy w sobie zasoby sił, na które naturalizm, z jego dosłownymi cnotami, w ogóle nie zważa, możliwości, które zapierają dech w piersiach i otwierają przed nami świat szerszy niż fizyka lub filisterska etyka potrafią sobie wyobrazić. Oto jest świat, w którym wszystko jest jak należy, na przekór pewnym formom śmierci, a nawet *dzięki* pewnym formom śmierci, śmierci nadziei, śmierci siły, śmierci odpowiedzialności, strachu i zmartwienia, śmierci wszystkiego, w czym pogaństwo, naturalizm i legalizm pokłada ufność.

Rozum, prowadząc operacje na innych naszych doświadczeniach, nawet psychologicznych, nigdy nie doszedłby do tych specyficznie religijnych doświadczeń. Nie mógłby podejrzewać ich istnienia, nie przystają bowiem do naturalnego doświadczenia i odwracają jego wartości. Sugerują, że nasze tak zwane naturalne doświadczenie może obejmować tylko pewien fragment rzeczywistości. Zacierają kontury przyrody i otwierają najbardziej osobliwe możliwości i perspektywy.

Oto dlaczego wydaje mi się, że rozum, abstrahując od przeżyć specyficznie religijnych, zawsze coś będzie pomijał i nigdy nie dotrze do całkiem odpowiednich wniosków. Oto dlaczego „doświadczenie religijne", tak dziwacznie nazwane, wymaga, moim zdaniem, starannego rozpatrzenia i wytłumaczenia od każdego, kto ma ambicje dociec prawdziwej filozofii religijnej.

INDEKS OSÓB

Opracował *Adam Grobler*

INDEKS RZECZOWY

Opracował *Adam Grobler*